

**HUKUM JILBAB DALAM PANDANGAN
MUHAMMAD N SHIRUDDIN AL-B NIY DAN MUHAMMAD
SA'ID AL-'ASYM WY**

TESIS

**Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Magister Syari'ah dalam
Bidang Hukum Islam Pada Universitas Islam Negeri
Sultan Syarif Kasim Riau**



Oleh :

**ABD. KAHAR
NIM : 0907 S2 904**

**PRODI HUKUM ISLAM / KONSENTRASI FIQIH
PROGRAM PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SULTAN SYARIF KASIM RIAU
1432 H/ 2011 M**

ABSTRAK

Dalam Tesis ini penulis mengambil dua tokoh yang berbeda pandangan tentang hukum jilb b. Mereka sama-sama hidup di zaman modern, yaitu Muhammad N shiruddin al-B niy kelahiran Yordania,(1914-1999) dan Muhammad Sa'id al-'Asym wiy dari mesir lahir pada tahun 1932. Kedua tokoh ini disamping mewakili pemikiran yang berbeda juga mewakili dua kelompok yang berseberangan. Al-B niy merupakan sosok ulama yang refresentasinya kepada ulama *salaf*, tekstual, rasional dan normatif. Dalam pengertian al-Baniy tidak pernah melepaskan dari dalil al-Qur'an, al-hadits, *qaul sahabat*, tabi'in dan Imam-imam madzhab dalam setiap pemikirannya. Sedangkan al-'Asym wiy ketika mengemukakan pandangan tentang hukum jilbab dan yang berkaitannya dengannya, ia selalu memulai dengan menjelaskan *asbab al-nuzul ayat* atau kajian sosial historis waktu itu dan menjadikannya batu loncatan untuk dijadikan *'illat* sebagai hasil akhir dari sebuah ijtihad hukum.

Adapun Jenis penelitian ini adalah studi kepustakaan (*library research*) yaitu penelitian dengan cara mengkaji dan menelaah sumber primer tertulis seperti buku al-B niy, yaitu *Jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kit b wa al-Sunnah* dan *Raddu al-Mufhim ala Man Kh lafa al-'Ulama wa Tasyaddada wa Ta'asshaba wa Alzama al-Mar'ata an Tastura Wajhaha wa Kaffaiha wa 'Aujaba wa lam Yaqna' biqaulihim: Innahu Sunnatun wa Mustahab*, dan buku al-'Asym wiy yaitu *Haqiqat al-Hij b wa Hujjiyat al-Hadits* serta buku-buku lainnya, sehingga ditemukan data-data yang akurat dan jelas. Kemudian penulis dalam penelitian ini menggunakan metode deskriptif analitik komparatif yaitu berusaha memaparkan secara jelas pandangan al-B niy dan al-'Asym wiy tentang jilb b. Dari hasil pemaparan kedua tokoh tersebut, penulis melakukan analisa serta membandingkan antara kedua argumentasi hukum yang berbeda itu.

Dengan demikian dapat disimpulkan, menurut al-B niy bahwa perempuan diwajibkan memakai jilbab(*wajib mu'abbad*) dengan ketentuan menutup seluruh tubuhnya selain muka dan telapak tangan.. Sedangkan al-'Asym wiy memiliki pandangan sebaliknya, ia mengatakan bahwa kewajiban jilbab adalah kewajiban muhaddad karena masalah aurat adalah masalah *khilafiyah* atau belum final dan masih bisa diperdebatkan karena tidak ada kepastian hukum berdasarkan al-Qur'an maupun Hadits rasul tentang batasan aurat sesungguhnya

Berdasarkan studi komparatif yang telah penulis lakukan sesungguhnya pada masalah jilb b ini, al-Baniy dan al-'Asym wiy memiliki titik temu yang bisa dikompromikan namun tidak bersifat absolut. Mereka sama-sama menginginkan bahwa perempuan itu hendaklah menutup aurat dan berpakaian sopan serta terhormat. Hanya saja batasan aurat yang dikemukakan oleh al-B niy sangat jauh berbeda dengan apa yang disampaikan oleh al-'Asym wiy. Demikian juga tentang perspektif mereka mengenai busana yang sopan dan terhormat memiliki perbedaan yang sangat signifikan. Pendek kata, pada awalnya mereka sama namun pada persimpangan jalan mereka mengalami perbedaan yang tidak bisa di satukan, antara al-Baniy dan al-'Asym wiy bagaikan minyak dan air yang hanya bisa berdekatan namun secara substansial memiliki perbedaan yang sangat tajam.

DAFTAR ISI

ABSTRAK	
KATA PENGANTAR	
PENGESAHAN PEMBIMBING	
DAFTAR ISI	
TRANSLITERASI	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	9
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	9
D. Studi Kepustakaan dan Landasan Pemikiran.....	10
E. Metode Penelitian dan Sistematika Pembahasan.....	18

BAB II GAMBARAN UMUM TENTANG JILB B

A. Pengertian Jilb b.....	22
B. Sejarah Jilb b.....	29
C. Asbab al-Nuz I Ayat-ayat Jilb b.....	36
D. Tafsir Ayat-ayat Jilb b.....	44
E. Pandangan Imam-imam Mazhab Tentang Aurat.....	47

BAB III BIOGRAFI MUHAMMAD N SHIRUDDIN AL-B NIY DAN MUHAMMAD SA'ID AL- 'ASYM WIY

A. Biografi Muhammad N shiruddin al-B niy	57
1.Latar Belakang Intelektual al-B niy.....	58
2.Kondisi Sosial Politik al-B nia.....	58
3.Guru-guru al-B niy.....	63
4.Murid-murid al-B niy.....	63
5.Karya-karya al-B niy.....	67
B. Biografi Muhammad Sa'id al-'Asym wiy	73
1.Kondisi Sosial dab Budaya.....	73
2.Karya-karya Muhammad Sa'id Al-'Asym wiy	75

BAB IV PANDANGAN HUKUM JILB B MENURUT AL-B NIY DAN AL-'ASYM WIY

A. Pandangan Hukum al-B niy.....	78
B. Pandangan Hukum al-'Asym wiy.....	98

C. Analisis Terhadap Hukum Jilb b Menurut al-B niy.....	106
D. Analisis Terhadap Hukum Jilb b Menurut al-‘Asym wiy.....	111
E. Analisis Komparatif Terhadap Hukum Jilb b Menurut al-B niy dan al- ‘Asym wiy.....	115

BAB V KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan.....	124
B. Saran.....	125

DAFTAR PUSTAKA	
RIWAYAT HIDUP.....	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pandangan masyarakat terhadap wanita (*al-Nisa'*)¹ dari masa kemasa, khususnya di Indonesia tidak lepas dari tiga macam, yakni: *pertama*, masyarakat yang menghinakan kaum wanita sebagaimana yang terjadi pada masyarakat jahiliyah, masyarakat Mesir kuno dan lain-lain; *kedua*, masyarakat yang selalu memanjakan kaum wanitanya, sebagaimana yang terjadi pada zaman kolonial Belanda di mana para wanita cantik pada saat itu dipenuhi semua kebutuhannya yang dapat menambah kecantikannya, namun mereka dijadikan sebagai barang permainan yang tidak boleh dinikahi serta tidak mendapatkan hak apa pun; *ketiga* adalah masyarakat yang menghendaki emansipasi, yaitu masyarakat yang menghendaki persamaan derajat antara pria dan wanita.²

Pengertian emansipasi ini sering menjadi kabur sehingga menghasilkan sifat dan tabiat serta budi pekerti yang bertentangan dengan ajaran islam. Orang sering memahami emansipasi dengan persamaan total antara laki-laki dan perempuan.³ Dalam pandangan Islam, wanita mempunyai tempat dan kedudukan terhormat sehingga mereka memiliki persamaan dan tanggung jawab yang sama. Di antara penghormatan Islam terhadap wanita

¹ Al-Nisa' adalah salah satu nama surat dalam al-Qur'an, kalimat al-Nisa' berjumlah 51 kali, dari berbagai surat dan tempat dalam al-Qur'an. M.Fuad Abdu al-Baqiy, *Mu'jam al-Mufaharras al-F zh al-Qur'an al-Karim* (Beirut: D r al-Fikr, 1981), hlm. 699-700

² Hadiyah Salim, *Wanita Islam: Kepribadian dan perjuangannya* (Bandung: Rosdakarya, 1991), hlm. 1-8

³ *Ibid.*, hlm.8

adalah dengan disyariatkan jilbab⁴ bagi para muslimah untuk menutup auratnya, yaitu menutup anggota tubuh tertentu yang dianggap rawan dan tidak pula menjadi bahan “tontonan” kaum laki-laki yang bukan mahramnya serta tidak pula menimbulkan fitnah. Tegasnya hal ini merupakan bukti konkrit bahwa kaum hawa berada dalam posisi yang sangat mulia dalam ajaran Islam

Namun akibat perkembangan zaman, terjadilah perubahan standar moral dalam kehidupan masyarakat sehingga dekadensi moral dan rusaknya perilaku umat tidak bisa dihindari. Salah satu kerusakan yang semakin hari semakin tampak jelas adalah semakin jauhnya perilaku kehidupan wanita dari nilai-nilai keislaman.⁵

Dalam hal kewajiban berhijab atau berjilbab misalnya banyak kaum muslimah bingung dan rancu dengan penafsiran-penafsiran yang muncul baik dari kalangan Islam sendiri apa lagi yang berasal dari luar Islam. Orang Islam sendiri kadang kala menafsirkan al-Quran dan hadits menurut hawa nafsunya dan tidak berangkat dari niat yang baik dan amanah serta tidak memenuhi standarisasi menjadi seorang mufassir, karena hanya mengejar keuntungan secara duniawi. Mereka dengan berani mengatakan bahwa al-Qur'an memiliki kesalahan

⁴ Menurut Muhammad N shiruddin al-B niy dalam Kitabnya *jilbab al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kitab wa Sunnah*, (Beirut: al-Maktabah al-Islamiy, 1407H/1987M), hal.21, ia menjelaskan bahwa setiap jilbab itu adalah hijab dan tidak setiap hijab itu adalah jilbab. Lihat juga Buku *Kritik Atas jilbab* terjemahan dari Kitab al-'Asym wiy yang berjudul *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadits*, (Jakarta: JIL dan The Asia Foundation, 2003) di bagian luar atau cover buku tersebut (sebelah kanannya) dijelaskan bahwa Hijab itu menurut al-'Asym wiy adalah penutup kepala atau di Indonesia dikenal dengan istilah jilbab. Demikian juga Ibnu Taimiyah dalam tafsir *majma'* fatwanya al-Maktabah al-Syamilah, (al-Ishlah al-Tsani) ketika menafsirkan surat al-Ahzab ayat 59, ia menggunakan istilah Hijab untuk jilbab. Lihat juga Buku *Kisah-kisah Jilbab*, oleh Ali Mir Khalaf Zadeh, terj. Najib Husein Idrus (Jakarta: Qorina, 2007) hal.5 tertulis Jilbab (*hijab*). lihat juga, <http://www.rahima.or.id/index>

⁵ Salim bin Fauzan bin Abdullah al-Fauzan, *Panduan Hukum Wanita Muslimah; terj. Muhammad al-'Asym wiy* (Yogyakarta: Menara Kudus, 2002), hlm. 5.

secara tata bahasa dan merupakan produk budaya yang bisa ditafsirkan secara hermaunetik⁶ meskipun mereka tak mampu membuat satu Kitab tafsirpun.⁷ Implikasi lebih lanjut dari bentuk penafsiran semacam ini, menjadikan permasalahan yang sudah jelas seperti masalah jilbab, menjadi kabur dan remang-remang serta terkesan memang terencana dengan rapi. Ditambah lagi oleh para pemikir yang nota benarnya tidak seakidah dengan kita yang kebanyakan mereka menguasai media masa, baik media elektronik maupun media cetak⁸ yang pada gilirannya dengan mudah membalikkan fakta kebenaran, dan membentuk opini dengan mengatakan bahwa jilbab adalah simbol keislaman sehingga muncul kasus-kasus pelarangan jilbab bagi wanita muslimah baik di Indonesia sendiri,⁹ maupun di negara-negara yang penduduknya minoritas beragama Islam.¹⁰ Bahkan di Amerika sendiripun yang sering mengklaim negara yang toleran, moderat, dan memiliki tingkat toleransi yang cukup tinggi terhadap orang yang berbeda agama juga terbukti punya sikap yang sama. Sebagai contoh, setelah bom WTC, perempuan muslimah yang memakai jilbab diinterogasi, ditangkap ke rumah-rumah dan disiksa tanpa melalui proses hukum yang jelas oleh aparat keamanan.¹¹

⁶ Hermeneutika adalah metode tafsir Bible, yang kemudian dikembangkan oleh Filosof dan pemikir Kristen Barat menjadi metode interpretasi secara umum. Oleh sebagian Cendekiawan Muslim Liberal, kemudian metode ini diadopsi dan dikembangkan untuk dijadikan sebagai alternatif dari metode pemahaman al-Qur'an yang dikenal dengan ilmu Tafsir. Lebih lengkap lihat <http://www.Hidayatullah.com/read/1067/03/04/2004>.

⁷ www.hidayatullah.com.

⁸ Informasi lengkapnya lihat: <http://localhost/supri//?pilih=lihat&id=48>

⁹ Zaman ORBA, Lewat Departemen Pendidikan Nasional Diterbitkan aturan Pakain Seragam Sekolah secara nasional yang secara tidak langsung melarang siswi muslim memakai jilbab, lihat Surat Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan No: 052/C/Kep/D/82, tgl.17 Maret 1982.

¹⁰ Di Prancis sebuah sekolah dilarang perempuan memakai jilbab, karena dianggap simbol keislaman dan mengandung unsur sara. Lihat, <http://www.suaramedia.com/berita-dunia/dunia-islam/25358-parlemen-perancis-akhimya-resmikan-larangan-jilbab.html>

¹¹ Donna Gehrke-White, *Misteri Muslimah Kehidupan Luar Biasa Muslimah Amerika "Inpspring Powerfull"* Jean Sasson (Penulis Princess, buku terlaris versi New York Times), diterjemahkan dari *The Face Behind The Veil*, alih Bahasa. Joko Subianto, (Bandung: MQ Gress, 2007), hlm. 42-47

Maka benarlah apa yang pernah dikatakan oleh al-Zahabi sebagaimana dikutip Salim bin 'Id al-Hilaly bahwa hati itu lemah sedangkan syubh t adalah pencuri.¹²

Implikasi lebih lanjut dari berbagai fenomena diatas maka para wanita muslimah menyikapinya dengan memakai busana yang beraneka ragam ukurannya. Ada yang memakai cadar sehingga seluruh tubuhnya tertutup, ada yang menutup semua tubuhnya kecuali muka dan telapak tangan dengan pakaian yang longgar, ada juga yang menutup semua tubuhnya tetapi dengan pakaian yang sempit dan transparan. Bahkan ada yang lebih parah dari itu tidak merarasa malu dan tanpa beban dengan hanya menutup pada bagian tubuh tertentu saja.

Lewat Tesis ini, penulis ingin memaparkan pandangan dua tokoh yang konsen dengan permasalahan jilbab dan berbeda dalam melihat permasalahan jilbab ini yang sekaligus berpengaruh baik secara langsung maupun tidak langsung terhadap perempuan Indonesia, yaitu Muhammad N shiruddin al-Baniy yang lebih populer dengan sebutan al-Baniy¹³, dan Muhammad Sa'id al-'Asyimi yang lebih dikenal dengan nama al-'Asyimi.¹⁴

Al-Baniy dalam pandangannya mengatakan bahwa pembahasan tentang jilbab ini sangat urgen sekali karena telah banyak wanita yang notabeneanya muslimah terpedaya oleh kebudayaan Eropa. Para muslimah akhirnya bersolek dengan cara "jahilyah pertama" dan

¹² Salim bin 'Id al-Hilaly, *Manhaj Salaf: Manhaj Alternatif* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2001), hlm. 25.

¹³ Pemikir, dosen, *muhadditsin*, dan *fuqaha* serta prediket lainnya, dari Yordania, yang dianggap melenceng dari syariat Islam karena berpendapat bahwa muka dan telapak tangan tidak wajib ditutup dan tidak ada ulama dahulu yang sependapat dengannya. Selanjutnya namanya akan di singkat dengan al-Baniy

¹⁴ Konsultan, hakim, kepala pengadilan, dosen dan prediket lainnya, dianggap kafir oleh orang-orang Mesir, bahkan ingin dibunuhnya, karena pemikiran liberalnya, yang salah satu pandangannya dengan mengatakan bahwa rambut itu bukan aurat yang wajib ditutup. Selanjutnya namanya akan di singkat dengan al-'Asyimi.

menampakkan anggota tubuh mereka yang sebelumnya mereka malu untuk menampakkannya meskipun kepada bapak dan mahram-mahramnya.¹⁵

Hal ini jugalah yang memotivasi al-B niy untuk melakukan kajian yang serius tentang pakaian muslimah dengan ketentuan ketika perempuan keluar dari rumahnya wajib menutup semua badannya kecuali muka dan telapak tangan. Untuk lebih konkritnya ia membuat beberapa syarat jilb b yang sesuai dengan syari'at.¹⁶ Syarat-syarat tersebut dibuatnya dengan sangat jelas agar para muslimah memiliki pegangan yang akurat tentang pakain yang sesuai dengan maksud syar'iy, meskipun sebagian syarat yang ia buat tidaklah mutlak hanya untuk wanita muslimah tetapi juga untuk laki-laki muslim¹⁷. Pandangan dan perhatian yang sama juga diperlihatkan oleh Abu al-'A'la al-Maududi, secara tegas ia mengatakan bahwa hukum memakai jilb b itu adalah wajib. Bahasa yang ia gunakan adalah Hij b, yang meliputi Hij b domestik dan Hij b non domestik. Hij b domestik adalah bahwa wanita muslimah dianjurkan tinggal dirumahnya dan menjaga dirinya untuk tidak meninggalkan rumah bahkan untuk melaksanakan shalat berjama'ah di mesjid sekalipun. Sedangkan Hij b non domestik adalah dengan memakai pakain yang tertutup rapat kecuali apa yang biasa terlihat seperti wajah dan telapak tangan.¹⁸ Bahkan Bakar bin Abdullah lebih berhati-hati lagi, "ekstrem" dia menganggap

¹⁵ Muhammad N siruddin al-B niy, *jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-kit b wa al-Sunnah*, (Beir t: al-Maktabah al-Islamiy, 1407H/1987M), hlm.25.

¹⁶ Syarat-syarat dalam memakai jilb b, akan penulis jelaskan nantinya ketika menerangkan pandangan hukum al-B niy tentang jilb b (bab IV)

¹⁷ Muhammad N siruddin al-B niy *op.cit.*, hlm.37-38

¹⁸ Abu al-A'la al-Maud di, *al-Hij b* cet.II, (Beir t: D r al-Fikr 1964 M), hlm. 299.

bahwa wajah dan telapak tangan wajib ditutup ketika keluar dari rumah atau bertemu dengan muhrimnya.¹⁹

Sedangkan al-'Asym wiy memiliki pandangan yang berbeda dengan al-B niy dan tokoh-tokoh tersebut diatas. Dia berpendapat bahwa jilb b bukan suatu hal yang wajib. Argumentasinya bahwa konteks turunnya ayat tentang jilb b tersebut dilatarbelakangi oleh situasi kota Madinah yang kala itu belum mempunyai tempat buang hajat di dalam rumah, sehingga ketika hendak buang hajat, mereka harus ke tempat sepi di tengah padang pasir. Ketika wanita-wanita muslimah buang hajat sering diikuti oleh laki-laki iseng yang menyangka bahwa mereka adalah budak. Untuk membedakan antara antara wanita muslimah yang merdeka dan budak tersebut, maka turunlah ayat tentang jilbab. Sehingga mereka terhindar dari gangguan laki-laki iseng itu.²⁰

Kemudian al-'Asym wiy mengatakan bahwa hij b dalam pengertian tutup kepala atau di Indonesia dikenal dengan istilah jilb b, bukanlah kewajiban agama. Itu merupakan tradisi masyarakat yang bisa diikuti atau ditentang. Karena itu masalah Hij b ini tidak memiliki konsekuensi iman-kafir, selama dasarnya kesopanan dan kehormatan.²¹

Dalam konteks permasalahan ini tokoh-tokoh Islam di Indonesia banyak di antara mereka memiliki pandangan yang serupa dengan al-Asym wiy. Harun Nasution misalnya dalam buku *Islam Rasionalnya* mengatakan bahwa Islam tidak mengenal jilb b, sebab jilb b

¹⁹ Bakar bin Abdullah Abu Zaid, *menjaga kehormatan*, alih bahasa: Gunaim Ihsan dan Uzeir Hamdan, (Jakarta: Yayasan al-Shofwa, 2003), hlm. 30-33.

²⁰ Muhammad Sa'id al-'Asym wiy, *Haqiqat al-Hij b wa Hujjiyat al-hadits* (Al-Q hirah: Maktabah Madb liy al-Shaghir, 1994), hlm.16

²¹ *Ibid.*, hlm.43

itu budaya Arab, dan masalah aurat dalam Islam pun tidak jelas, bahkan dalam sumber hukum Islam (hadits) tidak dibahas secara jelas. Dalam al-Qur'an dan hadits pun tidak ada ayat yang mengatakan bahwa rambut wanita termasuk aurat.²² Hal senada juga disampaikan oleh Nurkhalis Madjid yang menggagas tentang mengindonesiakan Islam.²³

Pandangan yang tak jauh berbeda juga diutarakan oleh Quraish Shihab²⁴ dengan bahasa yang sederhana dan sedikit berfilsafat. Ia mengatakan bahwa orang yang memakai jilb b dengan menutup seluruh tubuh kecuali muka dan telapak tangan seperti kebanyakan muslimah Indonesia barangkali sudah berlebihan dari perintah Allah yang semestinya, makanya kita tidak berhak menyalahkan orang yang tidak memakai jilb b dan mengatakan mereka melanggar agama, karena dalam al-Qur'an tidak menyebutkan batasan aurat secara eksplisit, para ulama pun ketika membahasnya berbeda pendapat.²⁵

Quraish Shihab, ketika membicarakan masalah jilb b ia pun banyak merujuk tulisannya kepada pandangan al-'Asm wiy ketika mengomentari masalah ini, bahkan ia memberikan apresiasi yang luar biasa kepada al-'Asm wi, ketika al-'Asm wiy memberikan tanggapan balik kepada Sayyid Thantawi tentang pandangan mereka yang berbeda dalam masalah rambut wanita dan kerudung.²⁶ Tegasnya, orang yang selevel Quraish Shihab juga merujuk kepada pandangan hukum al-'Aysm wi. Ini menandakan bahwa al-'Aysm wiy adalah tokoh Islam

²² Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 322.

²³ Faisar Ananda Arfa, *Wanita dalam Konsep Islam Modernis*, (Jakarta: Pustaka Pirdaus, 2004) hlm. 129-130.

²⁴ *Ibid*, hlm. 134.

²⁵ Quraish Shihab dalam menyikapi masalah jilb b disamping memiliki pendapat tersendiri karena memang secara kualitas tak ada yang meragukan kemampuannya lebih-lebih dalam menafsirkan al-Qur'an

²⁶ M. Quraish Shihab, *Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer Jilb b Pakaian Wanita Muslimah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2004), hlm. 154-155.

yang sangat berpengaruh dan menarik dikaji pemikirannya, khususnya ketika ia mengemukakan pendapatnya tentang masalah Jilb b.

Oleh karena itu, sangat menarik sekali kiranya apabila kedua tokoh ini disandingkan sejajar untuk melacak lebih jauh bagaimana keduanya sampai berkesimpulan berbeda dengan merujuk kepada dasar hukum yang sama yaitu al-Qur'an dan hadits. Karena kedua tokoh ini disamping mewakili pemikiran yang berbeda juga mewakili dua kelompok yang berseberangan. Al-B niy adalah refresentasi ulama yang terdahulu, tekstual, rasional dan normatif, dalam pengertian tidak pernah melepaskan dari dalil (al-Qur'an, hadits, *qaul* sahabat, tabi'in dan Imam-imam madzhab) dalam setiap pemikirannya, sedangkan al-'Asym wi refresentasinya kebanyakan ulama sekarang yang cenderung liberal dan skuleris, antara normatifitasi dan historisitas. Sehingga kedua tokoh ini layak disandingkan untuk memunculkan wacana dialogis dan dialektis antara keduanya.

Untuk mengetahui secara terperinci pemikiran kedua ulama tersebut, maka penulis dalam tesis ini membahas tentang **“Hukum Jilb b dalam Pandangan Muhammad N shiruddin Al-B niy dan Muhammad Sa'id al-'Asym wiy”**

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang masalah yang telah diuraikan diatas, dapat ditarik beberapa permasalahan yang perlu dibahas yaitu:

1. Bagaimana hukum jilbab menurut Muhammad Nasiruddin al-B niy dan Muhammad Sa'id al-'Asym wiy ?

2. Mengapa Muhammad Nasiruddin al-B niy dan Muhammad Sa'id al-Asm wi memiliki pandangan hukum yang berbeda tentang jilb b sehingga pendapat keduanya sangat kontradiktif?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Adapun Tujuan Penelitian adalah:

1. Untuk memperoleh gambaran yang jelas mengenai argumentasi hukum jilb b yang dikemukakan oleh Muhammad N siruddin al-B ni dan Muhammad Sa'id al-'Asym wiy.
2. Untuk mendapatkan kejelasan tentang pijakan berpikir dan metode istinbath hukum yang digunakan oleh keduanya.

Kegunaan dari penelitian ini adalah:

1. Diharapkan dapat memberikan kontribusi pemikiran dan wacana tentang jilb b dengan jalan komparasi antara dua tokoh yang berseberangan.
2. Menambah wawasan dan memperluas orientasi pemikiran dalam wacana jilb b itu sendiri.
3. Sebagai salah satu syarat untuk menyelesaikan studi pada Program Pascasarjana di UIN SUSKA Pekanbaru Riau.

D. Studi Kepustakaan

Sebelum menganalisa lebih lanjut, penulis akan mencoba menelaah karya-karya yang membahas masalah ini. Di antaranya adalah Fadwa el-Guindi dalam karyanya yang merupakan hasil dari observasi di beberapa daerah di Timur Tengah. Dengan Judul: *Jilb b*

antara kesalehan, kesopanan dan perlawanan. Didalam buku ini di nyatakan bahwa jilb b (yang dalam bahasa Inggris disebut *veil* atau *voile* dalam bahasa Prancis) bisa dipakai untuk merujuk pada penutup tradisional kepala, wajah (mata, hidung, atau mulut), atau tubuh wanita di Timur Tengah dan Asia Selatan.²⁷ Menurut el-Guindi juga bahwa Islam tidak memperkenalkan kebiasaan berjilb b. Jilb b bukan hanya merupakan pakain yang dipakai oleh wanita *an sich*, tetapi juga merupakan pakaian yang sering dipergunakan laki-laki. Budaya ini telah ada sebelum Islam dalam budaya Hellenis, Judaisme, Bizantium dan Balkan. Apakah melalui adopsi, penciptaan kembali atau penciptaan independen, berjilb b dalam sistem sosial Arab telah membangkitkan suatu fungsi dan karakteristik makna tertentu yang ada diwilayah Meditarania utara.²⁸

Sedangkan menurut Bakar bin Abdullah Abu zaid, Hij b dibagi kepada dua kategori; *pertama*, hij b secara umum dan *kedua*, hij b secara khusus. Yang dimaksud Hij b secara umum adalah bahwa kewajiban berhij b adalah untuk laki-laki dan perempuan. Perbedaan hij b antara laki-laki dan perempuan ini berdasarkan perbedaan-perbedaan yang ada dalam bentuk ciptaan, kemampuan tugas yang dibebankan kepada masing-masing. Bagi laki-laki misalnya, diwajibkan menutup aurat mulai dari pusar sampai lutut dari pandangan kaum perempuan dan laki-laki lain selain istri mereka dan budak perempuan mereka. Dan juga

²⁷ Fadwa el-Guindy, *jilb b antara kesalehan, kesopanan dan perlawanan*, alih bahasa Mujiburrahman, (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 29.

²⁸ *Ibid*, hlm. 31

dilarang bertelanjang baik ketika sendiri maupun ketika bersama seperti ketika berjalan ditengah publik.²⁹

Sebagaimana sabda nabi SAW:

عراة لا تمشوا

*"Janganlah kamu berjalan dimuka bumi ini dalam keadaan telanjang"*³⁰

الناس من منه يستحيا ان احق فالله

*"Maka kepada Allah seharusnya manusia bersifat malu"*³¹

Sedangkan hijab secara khusus diwajibkan bagi seluruh wanita muslimah dengan menutup seluruh tubuh termasuk muka dan kedua telapak tangan, serta menutup seluruh perhiasan yang dipakainya dari penglihatan laki-laki lain (*ajinab*). Hal itu didasarkan pada dalil-dalil al-Qur'an, al-Sunnah dan ijm' amali dari pada istri kaum mukminin, mulai dari zaman rasulullah, khulafa' al-rasidin, masa tabi'in dan pada masa terpecahnya Daulah Islamiyah menjadi beberapa kerajaan kecil pada pertengahan abad ke-14 H.³²

Pendapat yang tidak kalah menariknya juga disampaikan oleh Riffat Hasan dengan metode dekonstruksinya, yakni mendekonstruksi penafsiran yang telah dinilainya bias patriarkhi-mencoba mendekonstruksi makna hijab yang selama ini dipahami. Bagi Riffat Hasan, pada dasarnya sistem *pardah* atau jilbab adalah dalam rangka menyelamatkan atau

²⁹ Bakar bin Abdullah Abu Zaid, *op.cit.*, hlm. 30.

³⁰ *Ibid*, hlm. 31.

³¹ Muhammad Isa Ibn Surrah at-Tirmizi, *Sunan at-Tirmizi*, alih bahasa Muhammad Zuhri, Juz IV, (Semarang: al-Syif, 1992), hlm. 400.

³² Bakar bin Abdullah Abu Zaid, *op.cit.*, hlm. 33.

memberi keamanan bagi perempuan dari fitnah dan gangguan. Riffat tetap setuju dengan sistem *purdah* tetapi jangan dijadikan alasan untuk melarang para wanita keluar rumah.³³

Ibnu Katsir dalam *Kit b tafsirnya* mengatakan bahwa Hij b adalah kewajiban bagi kaum wanita muslimah sebagai penghormatan baginya dan pembeda dirinya dengan wanita jahiliyah.³⁴ Pendapat Ibnu Katsir ini banyak diikuti oleh *ahlu al-sunnah wa al-jam 'ah* diantaranya adalah Dr.Salih bin Fauzan bin Abdullah al-fauzan, syekh Abdul Aziz bin Abdullah Bin Baz, dan lain sebagainya.³⁵

Muhammad Syahrur³⁶ seorang tokoh kontroversial dalam *Kit bnya "al-Kit b wa al-Qur'an: Qira'ah mu'asyirah"* juga membahas masalah hij b dengan menggunakan pendekatan *linguistik sintagmatis*.³⁷ Hasilnya, Syahrur mendapatkan pandangan yang berbeda dengan kebanyakan ulama dalam masalah hij b. Bagi Syahrur, kata *al-Khum r* dalam surat al-N r ayat 31³⁸ tidak bermakna tutup kepala seperti lazimnya yang dipahami, namun yang dimaksud adalah segala macam penutup tubuh baik kepala maupun anggota badan yang lain. Dikaitkan dengan konsep Syahrur tentang *al-hadd al-adna* (batas minimal) dan *al-hadd al-a'la* (batas maksimal), yang kemudian dibandingkan dengan hadits nabi SAW yang menyatakan seluruh

³³ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer*(Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 93.

³⁴ Hafizh Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Juz.III (Qahirah: D r al-Hadits tt), hlm. 228.

³⁵ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *op. cit.*, hlm. 134.

³⁶ Menurut Quraish Shihab Muhammad Syahrur adalah seorang cendekiawan yang berusaha menampilkan pendapat baru, tapi karena kelemahannya dalam disiplin ilmu agama maka pendapatnya tentang jilb b sangat sulit untuk diterima terutama dalam menafsirkan ayat tentang jilb b.Lihat *jilb b pakain wanita Muslimah*, oleh Quraish Shihab, hlm.118.

³⁷ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *loc.cit.*, 134.

³⁸ *إلا زينتهن يبدن ولا جيوهن على بخمرهن وليضرن منها ظهر ما إلا زينتهن يبدن ولا فروجهن ويحفظن أبصارهن من يفضضن للمؤمنات وقل الإرية أولي غير التابعين أو أئمانهن ملكت ما أو نسائهن أو أخواتهن بني أر إخوانهن بني أر إخوانهن أو بعولتهن أبناء أو أبنائهن أو بعولتهن آباء أو آبائهن أو لبعلتهن تفلحون لعلكم المؤمنون أيها جميعا الله إلى وتوبوا زينتهن من يخفين ما ليعلم بأرجلهن يضررن ولا النساء عورات على يظهرها لم الذين الطفل أو الرجال من*

tubuh wanita adalah aurat, maka dapat disimpulkan bahwa bagian tubuh yang termasuk kategori *al-juy b* (lekuk tubuh yang mempunyai cela dan bertingkat; seperti bagian diantara kedua buah dada, dibawah ketiak, kemaluan, dan kedua bidang pantat) adalah *al-hadd adna*. Adapun bagian tubuh seperti wajah, telapak tangan dan telapak kaki adalah *hadd al-a'la*. Konsekuensinya, seorang wanita yang menutup seluruh tubuhnya berarti telah melanggar hududnya Allah, begitu juga wanita yang memperlihatkan tubuhnya lebih dari anggota yang termasuk kategori *al-juy b*.³⁹

Sedangkan menurut Abd Halim Abu Syuqqh, hij b berdasarkan penafsiran terhadap surat al-Ahz b ayat 53⁴⁰ merupakan suatu kekhususan terhadap isteri-isteri nabi SAW yang berbentuk tabir atau tirai sebagai pembatas antara laki-laki yang bukan *muhrim* jika berbicara pada istri-istri beliau, sehingga antara laki-laki yang bukan *muhrim* tidak akan dapat melihat sosok isteri nabi.⁴¹ Demikian pula halnya dengan istri-istri nabi hanya diperbolehkan keluar rumah untuk keperluan yang mendesak saja, walaupun keluar rumah, mereka harus menutup wajah dan bagian tubuh lainnya.⁴²

Al-Shabuni berpendapat bahwa surat al-Ahz b ayat 59, merupakan dalil atas wajib hukumnya menutup wajah bagi perempuan, karena laki-laki dilarang untuk melihat wajah seorang perempuan yang bukan muhrimnya, meskipun ayat tersebut turun berkenaan dengan

³⁹ M. Aunul Abied Syah (ed.) *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur tengah* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 245-246.

⁴⁰ مستأنسين ولا فانتشروا طعمتم فإذا فادخلوا دعيتهم إذا ولكن إناه ناظرين غير طعام إلى لكم يؤذن أن إلا النبي بيوت تدخلوا لا آمنوا الذين أيها يا كان وما وقلوبهم لقلوبكم أظهر ذلكم حجاب وراء من فاسألوهن متاعا سألتموهن وإذا الحق من يستحيي لا والله منكم فيستحيي النبي يؤذي كان ذلكم إن لحديث عظيم الله عند كان ذلكم إن أبدا بعده من أزواجه تنكحوا أن ولا الله رسول تؤذوا أن لكم

⁴¹ Abd Halim Abu Syuqqh, *Kebebasan Wanita*, alih bahasa Chairul Hakim dan As'ad yasin, Jilid II, (Jakarta: GIP, 1997), hlm. 43-44.

⁴² *Ibid.*, hlm. 85-86.

isteri-isteri nabi, tetapi berlaku untuk semua perempuan dengan jalan qiyas, sedangkan 'ilatnya adalah seluruh tubuh perempuan merupakan aurat.⁴³

Pendapat yang sama disampaikan oleh Muhammad Jamil Zainu dalam bukunya *"penghargaan Islam terhadap Wanita"*, ia menyebutkan syarat-syarat Hijab bagi wanita muslimah yang membedakan mereka dengan wanita jahiliyah. Secara tidak langsung beliau menolak pendapat yang mengatakan bahwa jilbab adalah tradisi orang Arab.

Adapun karya ilmiah khusus untuk penulisan tesis, penulis tidak menemukan kajian yang seperti ini. Yang sedikit menyinggung dan bersentuhan dengan pembahasan ini adalah tesis saudara: Erpendi, dengan judul *"Studi Kritis Tentang Jilbab dalam al-Qur'an menurut Quraish Shihab (Fungsi Pakaian bagi wanita Muslimah)"* yang stressingnya adalah tentang fungsi pakaian bagi wanita muslimah menurut Quraish Shihab dan bagaimana pula dia menafsirkan al-Qur'an tentang jilbab. Sedangkan penulis ingin mengemukakan pandangan hukum dari dua tokoh yang berbeda dengan kesimpulan hukum yang berbeda namun dari sumber yang sama (al-Qur'an dan Hadits). Setelah itu, penulis ingin menjelaskan tentang faktor yang menyebabkan mereka melahirkan hukum yang berbeda. Selain itu penulis ingin mendapatkan titik temu pandangan hukum mereka, karena dalam tesis ini analisa yang penulis gunakan adalah diskriptif, analisis dan komparatif. Menurut hemat penulis kajian ini tetap menarik selalu karena sampai sekarang para ulama kita, termasuk di Indonesia tetap memiliki pandangan yang berbeda tentang hukum Jilbab ini, sehingga perempuan-perempuan muslimat Indonesia ketika menggunakan busana ukurannya juga bervariasi. Maka dari itu

⁴³ Muhammad Ali Al-Shabuniy, *Rawai' Al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam Min Al-Qur'an*, cet. I, juz II, (Jakarta: D r Al-Kutub Al-Islamiah, 1422 H/2001 M), hlm. 268.

adalah suatu yang sangat urgen menurut penulis kalau topik ini di angkat untuk mengetahui landasan orang berpendapat seperti itu dan bagaimana pula argumentasi hukumnya, karena sesungguhnya mereka sama-sama merujuk kepada al-Qur'an dan hadits Rasul.

E. Landasan Pemikiran

Dalam melihat persoalan jilb b atau Hij b, penulis melihat dua tokoh ini berbeda dalam mengambil kesimpulan hukum. al-B niy, jika dilihat dari sisi pemikirannya, ia menggunakan *manhaj* atau metode *ahlu al-sunnah wal al-jama'ah*⁴⁴ dalam menafsirkan ayat al-Qur' n dan sunnah. Dia berusaha memahami makna dari ayat-ayat maupun hadis seputar jilb b muslimah dengan mengembalikan pada pemahaman para *al-Salaf al- lih*, sebelum mengambil kesimpulan hukum, sedangkan al-'Asym wi yang berpikir liberal dan sekuleris dia memahami ayat al-Qur'an berdasarkan konteks sosial historis turunnya ayat, setelah itu ia mengambil kesimpulan hukum dengan sendiri, sehingga mereka menghasilkan kesimpulan hukum yang berbeda pula.

Maka untuk menjawab persoalan yang diangkat dalam pemabahasan tesis ini, diperlukan beberapa landasan teoritik. Dengan melihat adanya perbedaan yang nyata antara pendapat kedua tokoh, yang berangkat dari sudut pandang yang berbeda pula. Sehingga ada perbedaan dan pertentangan argumentasi, yang dalam istilah ushul fiqh dikenal dengan istilah

⁴⁴ *Manhaj ahlu sunnah wal jama'ah* menurut Ibnu Taimiyah adalah sebuah *manhaj* atau metode berfikir dengan mengikuti asar Rasulullah saw secara zahir dan batin, demikian pula perjalanan para sahabat (Muhajirin dan An ar). Lihat Ibnu Taimiyah, *Majm ' Fat wa*, Jilid III, hlm.157.

Ta'arudh al-adillah. Kata *ta'arudh* secara etimologi berarti pertentangan, sedangkan *al-adillah* adalah bentuk jamak dari *dalil* yang bermakna alasan, argument, dan dalil.⁴⁵

Maka untuk menyelesaikan pertentangan ini, akan dilakukan beberapa langkah, yaitu *jam'u wa al-taufiq* (mengumpulkan dan mempertemukan), *tarjih*, *nasakh*, dan *tasaquth al-dalalain*. Yang dimaksud dengan *jam'u wa al-taufiq* adalah mengkompromikan dalil-dalil yang bertentangan setelah mengumpulkan keduanya. Sedangkan *tarjih* adalah menguatkan salah satu dalil dari dua dalil yang bertentangan berdasarkan beberapa indikasi yang mendukung ketetapan tersebut. Dan *nasakh* adalah pembatalan dalil yang sudah ada dengan didasarkan dengan dalil yang datang kemudian yang mengandung hukum yang berbeda. *Tasaquth al-dalalain* adalah menggugurkan kedua dalil yang bertentangan dan mencari yang lebih rendah.

Berdasarkan teori diatas, maka menurut penulis lebih pas untuk membahas masalah ini dengan menggunakan dua teori sekaligus; *pertama*, dengan menggunakan teori *jam'u wa al-taufiq*, dengan mencari titik temu dari dua pandangan hukum yang berbeda, *kedua*, dengan melakukan *tarjih*, setelah ditemukan titik temunya maka dicari mana argumentasi yang kuat dari dua pertentangan tersebut, walaupun mereka sama-sama berangkat dari ayat al-Qur'an berikut ini:

و قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن و يحفظن فروجهن و لا يبدن الا ما ظهر منها وليضررن
بخرهن على جيوهن⁴⁶

Kemudian berargumen pula dengan firman Allah swt:

⁴⁵ Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ush / Fiqh*, cet. I, (Bandung: Pustaka Setia, 1999), hlm. 225.

⁴⁶ QS. Al-N r

يأيها النبي قل لآزواجك و بناتك و نساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤدين و كان الله غفورا رحيم⁴⁷

Adapun cara yang digunakan untuk mengkompromikan kedua dalil tersebut adalah:

1. Membagi kedua hukum yang bertentangan.
2. Memilih salah satu hukum.
3. Mengambil dalil yang lebih khusus.⁴⁸

Dalam *Ush l al-Fiqh* dikenal istilah *mashlahah*. *Mashlahah* ini dibagi kepada tiga tingkatan; *pertama*, disebut dengan *mashlahah al-dharuriyyah*, yaitu perkara-perkara yang apabila ditinggalkan akan merusak kehidupan, menimbulkan kerusakan dan timbulnya fitnah kehancuran yang hebat. Perkara ini meliputi lima hal pokok yang harus dijaga ekistensinya, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, *kedua*, adalah *mashlahah hijjaiyah* yaitu perkara yang diperlukan untuk menghilangkan dan menghindarkan diri dari kesempitan dan kesulitan dalam hidup. Maka peraturan hidup manusia tidak akan rusak, hanya saja tanpa adanya hal tersebut, maka akan mendatangkan kesulitan dalam menjalankan kehidupan seperti kebolehan mengqashar shalat bila dalam perjalanan, *ketiga*, *mashlahah tahsiniyah* adalah perkara-perkara penyempurnaan yang dikembalikan harga diri, kemuliaan ahklaq dan kebaikan adat istiadat, yang sekiranya tidak ada, tidak akan merusak tatanan hidup dan tidak

⁴⁷ QS. Al-Ahzab (33): 59

⁴⁸ Rachmat Syafe'i, *op.cit.*, hlm. 229.

akan menjatuhkan manusia dalam kesempitan dan kesulitan, tetapi kehidupan akan sunyi dari kemuliaan dan kesempurnaan.⁴⁹

Berdasarkan kerangka berpikir di atas, maka dalam menjawab masalah yang ada dalam kajian ini, tetap diperlukan ketiga macam mashlahah tersebut. Disamping itu, sesuai dengan kaidah yang berbunyi:

المصالح جلب و المفساد درء⁵⁰

Maksud dari kaidah tersebut adalah apabila dalam suatu perkara terlihat adanya mashlahah dan mafsadah, maka harus ditinggalkan perkara yang mengandung mafsadah. Dengan demikian apa yang diinginkan syari'at Islam dapat terlaksana dengan baik sesuai dengan al-Qur'an dan al-hadits

F. Metode Penelitian

1. Jenis penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu penelitian dengan cara mengkaji dan menelaah sumber-sumber tertulis seperti buku-buku, majalah, artikel dan lainnya yang berkaitan dengan masalah jilbab serta kedua tokoh tersebut, sehingga ditemukan data-data yang akurat dan jelas.

2. Sifat Penelitian

⁴⁹ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, cet. II, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 115-116.

⁵⁰ Muhlis Rusman, *Kaidah-kaidah Istisbat Hukum Islam*, cet. II, (Jakarta: PT. Rajawali Grafindo Persada, 1998), hlm. 143.

Penelitian ini bersifat deskriptif analitik komparatif yaitu berusaha memaparkan secara jelas pandangan al-B niy dan al-'Asym wiy tentang jilb b. Dari hasil pemaparan kedua tokoh tersebut, penulis melakukan analisa serta membandingkan antara dua argumentasi hukum yang berbeda ini.

3. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data.

1. Adapun teknik pengumpulan data yang digunakan adalah dengan mengkaji dan menelaah berbagai buku, dan karya tulis yang memiliki relevansi dengan kajian ini.

Data primer dari pembahasan ini adalah, 1. Kit b *Jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kit b wa al-Sunnah*⁵¹ 2. *Raddu al-Mufhim ala Man Kh lafa al-'Ulama wa Tasyaddada wa Ta'asshaba wa Alzama al-Mar'ata an Tastura Wajhaha wa Kaffaiha wa 'Aujaba wa lam Yaqna' biqaulihim: Innahu Sunnatun wa Mustahab* karya al-B niy, 3. Kit b *Haqiqat al-Hij b wa Hujjiyat al-Hadits* karya al-al-'Asym wiy.⁵² Adapun data skunder adalah Kit b-Kit b, buku-buku dan karya tulis lainnya yang ada relevansinya dengan kajian ini.

4. Analisa Data

⁵¹ Kitab ini merupakan karya al-B niy yang monumental sekaligus banyak mendatangkan kritikan yang pedas dari berbagai ulama dan terkesan membabi buta bahkan al-B niy diklaim telah melenceng dari 'aqidah yang lurus, terutama karena pandangan al-Baniy yang mengatakan bahwa muka dan dan telapak tangan itu bukanlah aurat yang wajib ditutup. Konsekwensi lebih lanjut memaksa al-B niy untuk merespon itu semua dengan menulis "buku putih" dengan judul *al-Radd al-Mufhim* (walaupun masih dalam bentuk Manuskrip karena ia meninggal dunia sebelum masuk kepercetakan). Dalam kitab ini dijelaskan secara tuntas argumentasi hukumnya setiap kritikan yang ditujukan kepadanya. Tentunya dengan tetap berpegang kepada al-Qur'an, Sunnah yang shahih, dan perkataan salafus shalih dari kalangan sahabat, tabi'in dan ulama-ulama mazhab serta tokoh-tokoh Ahlus Sunnah yang lain. Lihat *al-Radd al-Mufhim ala Man Kh lafa al-'Ulama wa Tasyaddada wa Ta'asshaba wa Alzama al-Mar'ata an Tastura Wajhaha wa Kaffaiha wa 'Aujaba wa lam Yaqna' biqaulihim: Innahu Sunnatun wa Mustahab*, karya al-B niy hlm. 3-4.

⁵² Kitab ini merupakan salah satu kitab rujukan utama Quraish Shihab ketika ia berpendapat bahwa rambut bukan merupakan aurat yang wajib hukumnya untuk ditutup.

Adapun analisa data yang penulis gunakan adalah analisis kualitatif yakni setelah data yang diperoleh terkumpul kemudian diuraikan dan akhirnya disimpulkan dengan metode:

- a. Induktif, yaitu menganalisa data-data berupa pendapat kedua tokoh yang bersifat khusus untuk kemudian ditarik menjadi kesimpulan umum.
- b. Deduktif, yaitu menganalisa pendapat kedua tokoh yang bersifat umum untuk ditarik menjadi kesimpulan khusus.
- c. Komparatif, yaitu menganalisa data atau pendapat al-B niy dan al-‘Asym wiy tentang jilb b dengan cara membandingkan pendapat kedua tokoh tersebut.

F. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini dilakukan melalui langkah-langkah sistematis dan terarah supaya mendapatkan hasil penelitian yang optimal, yang dituangkan dalam beberapa bab berikut:

Bab pertama, sebagai pendahuluan yang memuat latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan, kajian pustaka, landasan pemikiran dan metode penelitian serta sistematika penulisan.

Bab kedua, membahas gambaran umum tentang jilb b yang meliputi pengertian jilbab, sejarah jilb b, latar belakang diturunkan ayat yang berbicara tentang jilb b dan tafsir ayat jilb b serta pandangan imam madzhab tentang aurat.

Bab ketiga, mendeskripsikan tentang biografi al-B niy dan al-Asm wiy yang meliputi riwayat hidup, kondisi sosial budaya, riwayat pendidikan, guru-guru mereka, murid-murid mereka dan Karya-karya keduanya.

Bab keempat, membahas tentang pandangan hukum jilbab menurut al-B niy dan al-'Asym wi, analisis terhadap hukum jilbab menurut al-B niy dan al-'Asym wi, serta analisis komparatif terhadap pandangan hukum keduanya.

Bab kelima, merupakan penutup yang terdiri dari kesimpulan seluruh rangkain yang telah dikemukakan dan merupakan jawaban atas permasalahan yang ada, dan saran-saran yang dapat diajukan sebagai rekomendasi lebih lanjut.

BAB II

GAMBARAN UMUM TENTANG JILBAB

A. Pengertian Jilbab

Jilbab merupakan istilah yang populer di negara Indonesia, juga terdapat dalam al-Qur'an.¹ Namun dalam literatur Arab para penulis menggunakan istilah yang berbeda-beda; ada yang menggunakan istilah *hijab*, ada pula yang menggunakan istilah *jilbab* secara langsung, dan ada juga penulis yang tidak konsisten dalam menggunakan istilah, termasuk yang diakui dan dilakukan oleh al-Buhārī sendiri. Kadang-kadang ia menggunakan istilah *hijab*, kadang-kadang ia menggunakan istilah *jilbab*. Pendek kata, dua istilah tersebut memiliki tujuan dan makna yang sama dan tidak pernah menimbulkan permasalahan dengan dua terminologi tersebut. Yang menjadi permasalahan justru tentang batasan-batasannya dan kapan dipergunakan oleh perempuan muslimah.

Mengenai pengertiannya, para ulama dan *mufasssirin* telah mengemukakan berbagai definisi tentang *jilbab*. Dalam *Mu'jam al-Wasīth* misalnya, *jilbab* itu adalah (القَمِيص), yaitu "الثوب" (pakain yang menutupi semua tubuh), atau dengan redaksi lain "ما يلبس" (pakain luar yang digunakan diatas pakain rumah seperti selimut), atau "فوق الثياب كالمحفلة" (Pakain luar yang digunakan untuk menutupi seluruh tubuh wanita).

¹ Dalam al-Qur'an istilah lain dari *jilbab* itu adalah *Hijab* (surat al-Ahzab ayat 53), istilah lain adalah *al-Khumr*, terdapat dalam (surat al-Nur ayat 31) *Khumr* adalah Pakain yang menutup kepala, jama'nya *Khumr*; lihat kitab *al-Muwatha'* jilid I, oleh Malik bin Anas (Dubai : Maktabah al-Furqan, 2003) hlm.543

Dalam Kitab ini juga ditambahkan bahwa “جلابين” yang terdapat dalam al-Qur’an bentuk mufradnya adalah “جلباب”.²

Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Ibnu Manzhur dalam *Lisn al-‘Arabi*,³ ia menjelaskan bahwa jilbab itu adalah pakaian yang lebih besar dari *khimar*, tapi bukan dalam bentuk *al-Rida’*, namun pakaian tersebut mampu menutupi kepala dan dada perempuan. Menurut pendapat lain, jilbab itu adalah pakaian yang lebar yang dipergunakan perempuan tapi bukan dalam bentuk mantel atau selimut. Namun ada juga yang berpendapat bahwa jilbab itu seperti bentuk mantel atau kain selimut.⁴

Sedangkan para *mufasssir* dalam menafsirkan surat al-Ahzab ayat 59, mereka merumuskan tentang jilbab dengan rumusan yang berbeda-beda. Abu Ja’far Muhammad bin Jarir al-Thabari (224-310 H) misalnya dalam tafsir *Jami’ al-Bayan* yang ia nukil dari pendapat sebahagian ulama dan dari hadits rasul dari Ibnu ‘Abbas, mengatakan bahwa jilbab itu adalah pakaian yang terletak di atas kepala dan menutup muka kecuali yang nampak satu mata. Hadits lain dari Ibnu ‘Aun lebih tegas mengemukakan bahwa jilbab itu adalah الرداء (pakaian)⁶

² *Mu’jam al-Washit*, (Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyah, 2008), hlm. 133. Lihat definisi yang sama tentang jilbab, Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawai’ Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur’an*, cet. I, juz II, (Jakarta: Dar Al-Kutub Al-Islamiah, 1422 H./2001 M), hlm. 269.

³ Menurut Dr. Daud Rasyid, ketika menyampaikan materi diskusi dengan tema: “Telaah Kritis Gerakan Pembaharuan Keagamaan di Indonesia” (Jakarta: Taman Ismail Marzuki, Masjid Amir Hamzah, Desember 2002), *Lisn al-‘arabi* adalah referensi yang terbesar dalam ilmu bahasa Arab khususnya yang berhubungan makna sebuah istilah.

⁴ Ibnu Manzhur al-Anshari al-Ifriki al-Mishri, *Lisn al-‘arabi*, Juz I, cet. I (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003) hlm. 322.

⁵ Abu Ja’far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil aiy al-Qur’an*, juz 19, Cet. ulang, (tt.p: Syirkah Iqhamatuddin 1988), hlm. 49.

⁶ Ahmad Warson al-Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, cet. VII (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hlm. 490.

seperti cadar yang menutupi hidung dan mata sebelah kiri dan menampakkan mata sebelah kanan kemudian cadar itu direndahkan mendekati alis mata atau berada diatas alis mata. Pendapat ini juga didukung oleh ulama lain, tetapi tidak ditentukan mata mana yang ditutup asalkan ditutup salah satu dari keduanya.⁷

Al-Zamkhasari (467-538 H) dalam tafsirnya *al-Kassy f* merumuskan bahwa jilb b itu adalah:

“ثوب واسع أوسع من الحمار دون الرداء تلويه المرأة على رأسها و تبقى منه ما ترسله على صدرها”

“pakaian yang lebar, bahkan lebih lebar dari Khim r, tapi bukan selendang yang dililitkan kepada kepala perempuan dan membiarkan terjulur sampai menutup dada.”

Pendapat tersebut juga mengambil dari perkataan Ibnu Abb s yang mengatakan bahwa jilb b itu adalah *al-Rid* atau pakain yang menutupi perempuan dari bawah sampai atas.⁸ Namun *mufasssir* ketika mengutip hadits dari Ibnu ‘Abb s tidak menjelaskan batasannya secara konkrit seperti dalam tafsir *J mi’ al- Bay n* diatas.

Dalam *tafsir al-J mi’ li Ahk m al-Qur’an (Tafsir al-Qurth biy)*, al-Qurt biy (600-671.H/1204-1273.M) menjelaskan bahwa jilb b itu pakain perempuan yang ukurannya lebih besar dari Khim r, Ibnu ‘Abb s dan Ibnu Mas’ d meriwayatkan bahwa jilb b itu adalah “الرداء” (selendang). Pendapat lain, jilb b adalah “القناع” (Kerudung kepala wanita atau cadar).

⁷ Abu Ja’far Muhammad bin Jarir al-Thabri, *loc. cit.*,

⁸ Abu Qosim Mahmud bin Umar bin Ahmad Azzamkhasi Jarullah, *al-Kassyaf*, Juz III, (Taheeran: Intisyar t aft b, tt), hlm. 274. Lihat juga dalam *Tafsir al-Q simiy, Mahasin al-Ta’wil*, Muhammad Jamaluddin al-Q simiy, cet. II, Juz 13 (Beir t: D r al-Fikr, 1978), hlm. 308.

Tegasnya menurut al-Qurtubiy bahwa yang benar jilbab itu adalah pakaian yang bisa menutupi seluruh tubuh wanita (الثوب الذي يستر جميع البدن).⁹

Dalam tafsir *al-Bahru al-Mukhit* Abu Hayyan (654-745 H), menjelaskan bahwa *jilbab* dan *jalbib* (bentuk *mufrad* dan *jama'*) memiliki defenisi masing-masing; *jalbib* defenisinya "الأردية التي تستر من فوق إلى أسفل" (*pakaian-pakaian yang bisa menutupi perempuan dari atas sampai kebawah*). Menurut Ibnu Jubair *jalbib* itu sama dengan "المقانع" (*kudung kepala wanita atau cadar*).¹¹ Pendapat lain mengatakan bahwa *jalbib* itu identik dengan "الملاحف" (*mantel atau selimut*). Sedangkan *jilbab* defenisinya "كل ثوب تلبسه المرأة فوق ثيابه" (*Setiap pakaian yang digunakan oleh perempuan yang terletak diatas penutup kepala bagian dalam*).

Ada pula pendapat lain yang mengatakan bahwa *jilbab* itu adalah pakaian yang menutupi secara keseluruhan sehingga perempuan itu merasa gelap seperti malam hari. Ikrimah mengatakan, *jilbab* itu bentuknya adalah adanya pertemuan sudut atau sisi-sisi *jilbab* dengan lainnya, namun pertemuan sisi-sisi tersebut tidak kelihatan. Abu 'Ubaidah al-Salmi ketika ditanya tentang *jilbab*, ia mengatakan bahwa *jilbab* itu berbentuk selendang (*al-Rida'*)

⁹ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkamil al-Qur'an* (Tafsir al-Qurtubi) Juz.13, cet.1, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi 1997), hlm. 217

¹⁰ Ibnu Hajar al-Asyqalani dalam *Fathul barriy*, yang dikutip oleh Abu Hayyan menjelaskan bahwa lafaz *al-Ardiyah jama'* dari *rida'un* yang artinya, sesuatu yang diletakkan diatas hamba yang sudah merdeka atau diatas dua bahu. Dari pakaian yang sifat atau warnanya tidak ditentukan.

¹¹ Dalam *fathul Barriy* yang juga dikutip oleh Abu Hayyan. Ibnu Hajar al-Asyqalani menjelaskan bahwa *al-Maqani'* atau *al-Qina'* adalah pakaian yang menutup kepala dan sebahagian besar dari muka dengan menggunakan *Rida'*.

yang terletak diatas alis mata kemudian diputar sehingga posinya berada diatas hidung perempuan.¹²

Ibnu Katsir (700-774 H) dalam *tafsir al-Qur'an al-'Azim* menjelaskan bahwa jilb b itu adalah "الرداء فوق الحمار" (*pakaian wanita yang terletak diatas khim r*). Defenisi ini juga sama dengan apa yang dikatakan Ibnu Mas' d, Ubaidah, Qat dah, Hasan Basri, Sa'id bin Jubair, Ibrahim an-Nakha'i dan 'Ata' al-Kharsani serta lainnya. Kemudian ada juga pendapat lain, jilb b itu seperti (الاءزار) *pakaian yang dipergunakan sehari-hari* (وهو بمنزلة الإزار اليوم). Tetapi Jauhari mengatakan, jilb b itu sama dengan *Milhafah* (mantel atau selimut).¹³

Al-Mar ghi ¹⁴ (1883-1952 M) dalam tafsirnya mengatakan bahwa *jalabib* itu bentuk mufradnya adalah *jilb b*. Kemudia ia merumuskan bahwa defenisi jilb b itu adalah: "وهي الملاة التي تشتمل بها المرأة فوق الدرع والحمار" (*pakaian luar yang menutupi seluruh tubuh wanita yang posisinya terletak diatas pakaian rumah dan diatas khim r*),¹⁵ Dalam tafsir ini juga dikemukakan tentang hadits yang diriwayatkan oleh Ali bin Talhah dari Ibnu 'Abb s, ia mengatakan bahwa jilb b itu adalah pakaian yang menutup seluruh badan wanita, bahkan muka sekalipun kecuali satu mata yang kelihatan.¹⁶

¹² Muhammad bin Yusuf almashur Abu Hayyan Andalusi, *tafsir al-Bahru Al-Mukhit*, Juz. VII, (Beir t: D r al-Kitab al-'Ilmiyah, 2001), hlm. 240.

¹³ Hafizh Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz.III (Qahirah: D r al-Hadits tt), hlm. 631.

¹⁴ Nama lengkapnya adalah Ahmad Musthafa bin Muhammad bin Abdul Muna'im al-Maraghi. Kadang-kadang nama tersebut diperpanjang dengan kata Beik, sehingga menjadi Ahmad Musthafa al-Maraghi Beik. Ia berasal D ri keluarga yang sangat tekun dalam mengabdikan diri kepada ilmu pengetahuan dan peradil n secara turun-temurun. Lihat <http://www.lintasberita.com>.

¹⁵ Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Juz.12-13, cet.I, (Beir t: D r al-Fikr, 2006), hlm. 23. Lihat juga *Tafsir Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir wa al-Ta'wil*, oleh Abdullah bin Ahmad bin 'Ali al-Zaid, Juz IV, (Beir t: D r al-Fikr, 1985), hlm. 488.

¹⁶ Ahmad Musthafa al-Maraghi, *op.cit.*, hlm. 24

Wahbah al-Zuhaili (lahir 6 Maret 1932 M/1351) dalam tafsirnya *al-Washit*, ia jauh berbeda dengan para ulama dan mufassirin diatas ketika mendefenisikan jilb b. Ia mengatakan bahwa jilb b itu adalah “pakaian yang menutupi semua badan kecuali muka dan kedua telapak tangari”, (الرداء الساتر لجميع الجسد ما عد الوجه والكفين). Wahbah al-Zuhaili juga menambahkan bahwa hij b secara syar’i itu adalah jilb b, ia memaknai hij b itu adalah jilb b.¹⁷

Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh al-B niy ketika ia merespon kritikan orang terhadap Kit bnya *Jilb b al-Mar’ah al-Muslimah fi al-Qur’an wa al-Sunnah*. Ia mengatakan bahwa bahwa kalimat “يدنين” sebelum lafaz “جلاهن” dalam surat al-Ahz b ayat 49, bukan bermakna menutup akan tetapi bermakna mendekati, sesuai dengan kata dasarnya yang bermakna “التقارب”.¹⁸ Berdasarkan pernyataan tersebut dapat disimpulkan bahwa jilb b menurut al-B niy adalah pakaian yang menutupi semua badan wanita kecuali muka dan telapak tangan. Namun defenisi secara konkrit tentang jilb b adalah :

هو الملاءة التي تلتحف به المرأة فوق ثيابها

“kain yang dipergunakan oleh wanita untuk menyelimuti tubuhnya diatas pakaian

¹⁷ Wahbah Zuhaili, *al-Tafsir al-Washit*, Juz.III, cet II, (Beir t: D r al-Fikr al-Mu’ashir, 2006) hlm. 2087

¹⁸ Muhammad Nasiruddin al-baniy, *jilb b al-Mar’ah al-Muslimah fi al-kitab wa al- Sunnah*, (Beir t: al-Maktabah al-Islamiy, 1407H/1987M), hlm. 6

(baju) yang ia pakai".¹⁹ Menurut al-B niy, ini adalah defenisi dan pendapat yang paling shahih.²⁰

Defenisi yang berbeda lagi dikemukakan oleh Fedwa EL Guindi, ia mengatakan bahwa jilb b itu memiliki makna yang sangat luas, yaitu: *pertama*, kain panjang yang dipakai wanita untuk menutup kepala, bahu, dan kadang-kadang muka; *kedua*, rajutan panjang yang ditempelkan pada topi atau tutup kepala wanita; *ketiga*, bagian tutup kepala biarawati yang melingkari wajah terus hingga kebawah sampai menutupi bahu, kehidupan atau sumpah biarawati; *keempat*, secarik tekstil tipis yang digantung untuk memisahkan atau menyembunyikan sesuatu yang ada disebaliknya seperti Gorden.²¹

Defenisi yang tidak jauh berbeda juga dikemukakan oleh al-'Asym wiy, jilb b itu memiliki beberapa defenisi, ada yang mengatakan jilb b itu adalah *rid '* , sebagian mendefenisikan sebagai pakaian yang lebih besar ketimbang khim r, dan yang lain menyebutkan *al-Qin '* penutup muka atau juga kerudung. Namun yang paling benar menurut al-'Asym wiy adalah gaun besar yang yang menutupi sekujur tubuh.²²

Dari berbagai defenisi diatas dapat penulis klasifikasikan kepada empat sumber defenisi; *pertama* defenisi yang penulis ambil dari dua *mu'jam* yang berbeda (*lis n al-'arabi* dan *Mu'jam al-Washit*), yang kedua Kit b ini penulisnya murni mengambil dari aspek bahasa lalu mereka format dalam sebuah defenisi yang pada gilirannya dapat memahami tentang apa

هو الملاعة التي تلتحف به المرأة فوق ثيابها¹⁹

²⁰ Muhammad Nasiruddin al-baniy, *jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-kitab wa al- Sunnah*, *op.cit.*, hlm. 83.

²¹ Fadwa el-Guindy, *op.cit.*, hlm.31

²² Muhammad Sa'id al-'Asym wiy, *Haqiqat al-Hij b wa Hujjiyat al-hadits* (Al-Q hirah: Maktabah Madb liy al-Shaghir, 1994), hlm.16

sesungguhnya maksud dari sebuah kalimat. Hanya saja yang menjadi catatan bagi penulis, khusus dalam *lisan al-'Arab* disebutkan bahwa jilbab itu adalah mantel atau selimut. Menurut penulis pengertian ini adalah sangat lemah karena kalimat yang digunakan adalah *fi'il bin liilmajh* / dengan lafaz (فيل). Dalam kaidah bahasa Arab (yang sudah dikenal secara umum) *fi'il bin liilmajh* / dikategorikan kedalam *sihat tamridh* atau pernyataan yang lemah dimana akurasi informasinya masih di pertanyakan validitasnya. *Kedua*, penulis meruju' kepada para mufassir ketika mereka menafsirkan al-Qur'an khusus pada surat al-Ahzab ayat 59. Dari defenisi-defenisi yang mereka kemukakan pada umumnya mereka memiliki persepsi yang sama tentang jilbab. Hanya saja ketika penafsiran lebih dikembangkan, batasan-batasan jilbab itu menjadi permasalahan. Ada yang mengatakan menutup semua muka kecuali satu mata, ada juga yang mengatakan menutup muka dan membuka kedua mata, dan ada lagi yang mengatakan jilbab itu menutup semua badan kecuali muka dan telapak tangan; *ketiga*, penulis mengambil dari beberapa ulama yang menulis tentang jilbab. Para penulis tersebut tidak jauh berbeda dalam mendefenisikan jilbab, kecuali Fadwa el Guindy yang defenisinya terlalu umum. Dia beranggapan bahwa jilbab itu bukan hanya busana orang Islam semata akan tetapi juga merupakan busana orang non Islam. Namun yang menjadi catatan penting dari dua penulis buku tentang jilbab adalah (al-Baniy dan al-'Asym wiy), Meskipun keduanya memiliki defenisi yang hampir sama tentang jilbab namun kesimpulan hukum yang mereka lahirkan tentang jilbab sangat kontradiktif.

B. Sejarah Jilbab

Jilb b atau *hij b* konon, merupakan bentuk peradaban yang sudah dikenal beratus-ratus tahun sebelum datangnya Islam dan memiliki bentuk yang sangat beragam. *Hij b* bagi masyarakat Yunani memiliki ciri khas yang berbeda dengan masyarakat Romawi. Demikian juga halnya *hij b* dengan masyarakat Arab pra-Islam. Ketiga masyarakat tersebut pernah mengalami masa keemasan dalam peradaban jauh sebelum datangnya Islam. Dalam masyarakat Yunani sudah menjadi tradisi bagi wanita-wanitanya untuk menutup wajahnya dengan ujung selendangnya, atau dengan menggunakan *hij b* khusus yang terbuat dari bahan tertentu, tipis dan bentuknya sangat baik.²³

Peradaban Yunani tersebut kemudian ditiru oleh bangsa-bangsa sekitarnya. Namun, akhirnya peradaban tersebut mengalami kemerosotan dan kemunduran karena kaum wanitanya dibiarkan bebas dan boleh melakukan apapun, termasuk pekerjaan yang dilakukan oleh laki-laki. Sementara itu dalam masyarakat Romawi, seperti yang diungkapkan oleh Farid Wajdi, kaum wanita sangat memperhatikan *hij b* mereka dan tidak keluar dengan wajah tertutup. Bahkan mereka masih berselendang panjang yang menjulur menutupi kepala sampai ujung kaki.²⁴

Peradaban-peradaban Islam yang mewajibkan penggunaan *hij b* bagi wanita tidak bermaksud menjatuhkan kemanusiaannya dan merendahkan martabatnya. Akan tetapi, semata untuk menghormati dan memuliakannya, agar nilai-nilai dan norma sosial dan agama mereka tidak runtuh. Selain itu juga untuk menjaga peradaban dan kerajaan mereka agar tidak runtuh. Gereja-gereja terdahulu dan biarawati-biarawatnya yang bercadar dan berkerudung

²³ Muhammad Farid Wajdi, *Dai rat al-Ma' rif al-Qam al-'Isyriyn*, Jil. III, (Beir t:: D r al-Ma' rifah, 1991), hlm. 335.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 336.

memakai kebaya panjang, menutupi seluruh tubuhnya sehingga jauh dari kekejian dan kejahatan.²⁵

Dalam masyarakat Arab pra-Islam, *hij b* bukanlah hal yang baru bagi mereka. Biasanya, anak wanita yang sudah mulai menginjak usia dewasa, mengenakan *hij b* sebagai indikasi bahwa mereka minta segera di nikahkan. Disamping itu bagi mereka, *hij b* merupakan ciri khas yang membedakan antara wanita merdeka dengan para budak atau hamba sahaya. Dalam syair-syair mereka, banyak dijumpai istilah-istilah khusus yang semuanya mengandung arti yang relatif sama dengan *hij b*. Di antara istilah yang sering mereka gunakan adalah, *niq b*, *khim r*, *Qin ' khaba*, dan *khadr*.²⁶

Menurut Eipstein sebagaimana yang dikutip oleh Nasruddin Umar dalam tulisannya yang pernah dimuat di *Ulumul Quran*, konsep *hij b* dalam arti penutup kepala sudah dikenal sebelum adanya agama-agama Samawi (Yahudi dan Nasrani). Bahkan kata pak Nasar, pakaian seperti ini sudah menjadi wacana dalam Code Bilalama (3000 SM), kemudian berlanjut di dalam Code Hammurabi (2000 SM) dan Code Asyiria (1500 SM). Ketentuan penggunaan jilb b sudah dikenal di beberapa kota tua seperti Mesopotamia, Babilonia, dan Asyiria.²⁷

Tradisi penggunaan kerudung pun sudah dikenal dalam hukum kekeluargaan Asyiria. Hukum ini mengatur bahwa isteri, anak perempuan dan janda bila bepergian ke tempat umum harus menggunakan kerudung. Jika ditelusuri lebih jauh mengenai konsep ini, ketika Adam

²⁵ Abd Rasul Abd Hasan al-Ghaffar, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, terj, Burhanuddin Fanani, (Bandung: Pustaka Hidayat, 1984), hlm. 38.

²⁶ *Ibid*, hlm. 41. Lihat juga Fenomenologi jilb b oleh Nasirudin Umar dalam, <http://www.smu-net.com/main.php?&act=ac&xkd=50>.

²⁷ *Kompas*, 25 November 2002.

dan Hawa diturunkan ke bumi, maka persoalan pertama yang mereka alami adalah bagaimana menutup kemaluan mereka (aurat) (QS. Thaha/20: 121).²⁸

Dalam literatur Yahudi ditemukan bahwa penggunaan *hijâb* berawal dari dosa asal. Yaitu dosa Hawa yang menggoda suaminya, Adam. Dosa itu adalah membujuk Adam untuk memakan buah terlarang. Akibatnya, Hawa beserta kaumnya mendapat kutukan. Tidak hanya kutukan untuk memakai *hijab* tetapi juga mendapat siklus menstruasi dengan segala macam aturannya.²⁹

Selanjutnya, seperti yang penulis jelaskan diatas bahwa istilah lain dari *hijab* adalah jilbab. Fatima Mamissi mengatakan jika jilbab dikatakan sebagai penutup kepala (*veil*) perempuan, maka jilbab sudah menjadi wacana dalam Code Bilalama (3000 SM) kemudian berlanjut dalam Code Hamurabi (2000 SM) dan Code Assyria (1500 SM).³⁰ Pada waktu ada debat tentang jilbab di Prancis tahun 1989, Maxime Radison, seorang ahli Islamologi terkemuka di Prancis mengingatkan bahwa di Assyria ada larangan berjilbab bagi wanita tuna susila. Dua abad sebelum masehi, Tertulen, seorang penulis Kristen apologetic, menyerukan agar semua wanita berjilbab atas nama kebenaran.³¹

Penggunaan jilbab pertama kali, menurut kalangan antropologis bukan berawal dari perintah dan ajaran Kitab suci, tapi dari suatu kepercayaan yang beranggapan bahwa si mata Iblis (*the evil eye*) harus dicegah dalam melakukan aksi jahatnya dengan cara menggunakan cadar. Penggunaan jilbab dikenal dikenal sebagai pakaian yang digunakan oleh perempuan

²⁸ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهَا سَوْآتُهَا وَطَفَقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى

²⁹ http://banker.makalah.blogspot.com/2007/04/phenomena_jilbab_dalam_konstruksi_fiqih.

³⁰ Fatimah Mamissi, *Wanita dalam Islam*, terj. Yaziar Rusianti, (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 118.

³¹ KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKIS, 2002), Pengantar Dr. Andre Feillanrd, hlm. xix

yang sedang mengalami menstruasi guna menutupi pancaran mata dari cahaya matahari dan sinar bulan. Pancaran mata tersebut diyakini sangat berbahaya karena dapat menimbulkan kerusakan di dalam lingkungan alam dan manusia. Penggunaan kerudung yang semula dimaksudkan sebagai pengganti gubuk pengasingan bagi keluarga raja atau bangsawan. Keluarga raja tersebut tidak lagi mengasingkan diri ketika menstruasi di dalam gubuk pengasingan yang dibuat khusus, tapi cukup dengan memakai pakaian khusus yang dapat menutupi anggota badannya yang dianggap sensitif. Dan dulu perempuan yang menggunakan jilbab jelas dari keluarga terhormat dan bangsawan.³²

Modifikasi *menstrual hut* menjadi cadar (*menstrual hoot*) juga dilakukan di New Genuine, British Columbia, Asia dan Afrika bagian tengah, Amerika bagian tengah dan lainnya. Selain menggunakan cadar, perempuan haid juga menggunakan zat pewarna (*cilla*) pada daerah sekitar mata guna mengurangi ketajaman pandangan mata. Ada lagi yang menambahkan dengan memakai kalung dan bahan tertentu seperti dari logam, manik-manik dan bahan dari tengkorak manusia.³³

Nasruddin Umar juga memaparkan, bahwa masyarakat tradisional dahulu kala telah muncul perdebatan yang seru tentang jilbab. Apakah boleh wanita yang bukan bangsawan mengenakan jilbab sebagai pengganti pengasingannya di gubuk menstruasi. Agama Yahudi, Kristen, dan agama kepercayaan sebelum Islam juga telah mewajibkan jilbab bagi para wanita, yang jelas tradisi berjilbab, kerudung, dan cadar telah ada jauh sebelum ayat-ayat

³² <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/gender4.html>

³³ Nasiruddin Umar, *Konstruksi Seksual: Menstrual Taboo dalam Kajian Kultural dan Islam*, makalah dalam seminar Nasional tentang Islam, Seksualitas dan Kekerasan terhadap Perempuan, 2000, hlm. 12. lihat juga, <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/gender4.html>

mengenai hijab diturunkan.³⁴ Hanya saja diskursus jilbab dalam Islam berbeda dengan agama dan kepercayaan sebelumnya. Sebagaimana halnya ayat-ayat haid, ayat-ayat *hijab* dalam surat al-Ahzab: 59 dan al-Nur: 31 tidak berbicara dalam konteks teologi, dalam arti dikaitkan dengan asal-asul darah sakral menstrual taboo, sebagaimana dalam agama Yahudi dan Kristen serta kepercayaan animisme.

Ketentuan penggunaan jilbab sudah dikenal di beberapa kota tua, seperti Mesopotamia, Babylonia dan Assyria. Perempuan terhormat harus menggunakan jilbab di ruang publik. Sebaliknya budak perempuan dilarang mengenyakannya. Dalam perkembangan selanjutnya, jilbab menjadi simbol kelas menengah atas masyarakat kawasan tersebut.

Ketika terjadi perang antara Romawi-Bizantium dengan Persia, rute perdagangan antara pulau mengalami perubahan untuk menghindari akibat buruk wilayah berperang, kota di tepi pesisir jazirah Arab tiba-tiba menjadi penting sebagai wilayah transit perdagangan.³⁵

Institusionalisasi jilbab dan pemisahan perempuan mengkristal ketika dunia Islam bersentuhan dengan peradaban Hellenisme dan Persia di kedua kota penting tersebut. Pada periode ini, jilbab yang hanya merupakan pakaian pilihan (*accasional costume*) mendapat legitimasi (*institutionalized*) menjadi pakaian wajib bagi perempuan Islam.³⁶

Tinjau sejarah, budaya, dan merujuk kepada Kitab yahudi serta fenomena-fenomena yang dikemukakan diatas menurut penulis hanya sebatas kebiasaan atau produk budaya masyarakat ketika itu apalagi dengan menjadikan jilbab sebagai jurang pemisah antara

³⁴ *Ibid.*,

³⁵ <http://www.smu-net.com/main.php?&act=ag&xkd=50>

³⁶ Nog D rai Mahmada, pengantar *Kirik jilbab atas jilbab*..., hlm. xiii

bangsawan dengan rakyat biasa dan bukan merupakan kewajiban yang diatur sedemikian rupa. Sedangkan Hijab atau jilbab dalam perspektif Islam merupakan kewajiban yang *sharih*, lewat al-Qur'an dan hadits rasul. Prof Dr. Huzaemah T Yanggo menambahkan, meskipun kebiasaan jilbab sudah ada pada masa jahiliyah³⁷ dan dilanjutkan pada masa Islam bukan berarti Islam itu lata dan hanya meniru-niru kebiasaan orang jahiliyah.³⁸ Bahkan Yusuf al-Qardhawi mengatakan bahwa permasalahan jilbab pada hakikatnya sudah ada semenjak tiga belas abad yang lalu dimana perempuan sudah aktif menggunakan kerudung dengan menutup kepalanya dan merupakan catatan sejarah tersendiri. Bahkan ketika kerudung mereka dihembus angin maka mereka merasa telanjang dan mencari kain lain agar dapat menutup kepalanya. Hanya saja ketika Kolonialis Barat merambah dunia Islam mereka merobah kepribadian wanita Islam, malahan ada yang dipaksa yang pada gilirannya banyak yang terpengaruh dan mengikuti kebiasaan orang Barat.³⁹

KH Ali Yafie menambahkan dengan sedikit memberikan ilustrasi bahwa kebenaran hukum Islam bisa dilihat dari sejarah peradaban manusia yang melukiskan manusia purba tanpa busana dan manusia primitif dengan busana minim. Al-Qur'an melukiskan, dalam surat al-A'raf ayat 19-27⁴⁰, problematika manusia pertama dalam sejarah keagamaan adalah masalah makanan dan pakaian. Dari penuturan ayat-ayat yang berbicara tentang kehidupan manusia awal itu, tergambar bahwa tidak semua jenis makanan itu boleh dimakan oleh

³⁷ Sebelum Islam(zaman Jahiliyah) jilbab yang digunakan perempuan tetap menutup kepala namun rambutnya masih kelihatan karena bahannya tipis dan lehernya masih terbuka. Lihat *Fiqh Perempuan Kontemporer* oleh Huzaemah T Yanggo, (Jakarta: Al-Mawardi Prima, 2001) hlm.16.

³⁸ Huzaemah T Yanggo MA, *Fiqh Perempuan Kontemporer*, (Jakarta: Al-Mawardi Prima, 2001) hlm. 17.

³⁹ Syaikh Khalid al-Sa'ad, *Kumpulan Khutbah Dr Yusuf al-Qardhawi*, terj. Kathur Suhardi (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1998), hlm. 370.

⁴⁰ *ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين*

manusia, dan tidak seluruh tubuh itu dibiarkan terbuka. Itulah ketentuan hukum yang secara dini dikenalkan kepada manusia dalam kehidupannya.⁴¹ Hanya saja di bumi Allah ini, kata Dr Adian Husaini pada kasus *hijab* atau *jilbab* ada-ada saja manusia yang lancang dengan mengatakan bahwa *hijab* atau *jilbab* hanya warisan budaya Arab dan bukan kewajiban agama atau syariat yang tidak perlu ditiru oleh wanita muslimat termasuk di Indonesia.⁴²

C. Asbab al-Nuzul Ayat-ayat Jilbab

Sebelum penulis masuk kepada sejarah turunnya ayat tentang *jilbab* (*asbab al-Nuzul*) secara khusus, menurut hemat penulis ada baiknya di paparkan terlebih dahulu tentang kronologis syariat perintah memakai *jilbab*. Karena syariat perintah memakai *jilbab* yang sekaligus perintah menutup aurat⁴³ menurut Huzaimah Tahido Yanggo dalam *Kitab Masail Fiqh Kajian Hukum Islam Kontemporer*, tidak berbeda dengan persoalan pengharaman riba dan minum keras yang pengharamannya tidak secara aksidental tetapi secara gradual atau *tadarruj*⁴⁴. Dengan demikian manusia pada saat itu tidak terlalu kaget dengan perubahan ketentuan dalam hal memakai *jilbab* atau menutup aurat.⁴⁵

Dari rujukan yang sudah terlacak oleh penulis, kaitannya dengan tahapan perintah memakai *jilbab* terdiri dari dua versi; *versi pertama* terdapat dalam buku *Masail Fiqhiyah Kajian Hukum Islam*. Dalam buku tersebut dijelaskan bahwa perintah memakai *jilbab* memiliki empat

⁴¹ KH. Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial (Dari soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhwah*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 250.

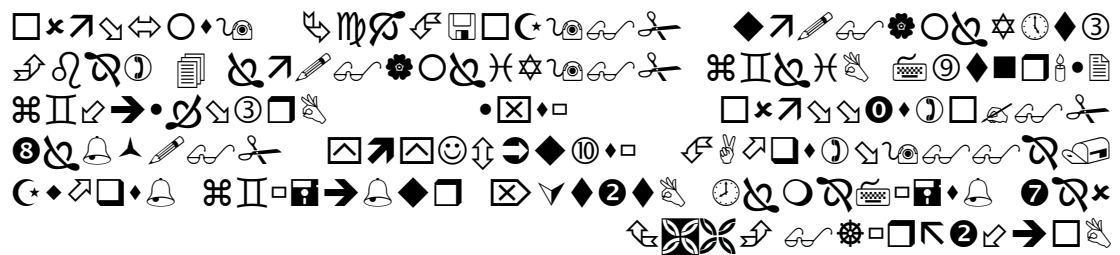
⁴² <http://handyekoprabowo.blogspot.com/2009/7/jilbab-adat-istiadat-Arab>

⁴³ Ensiklopedi Hukum Islam, Jilid III, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 820.

⁴⁴ Prof Dr. Hj. Huzaimah T Yanggo, MA, *Masail Fiqhiyah Kajian Hukum Islam Kontemporer*, (Bandung: Angkasa Januari, 2005), hlm. 90-91.

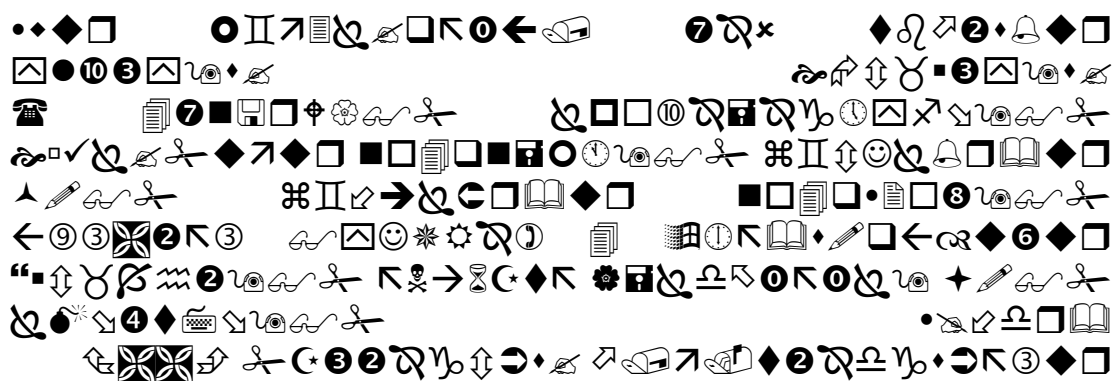
⁴⁵ Ensiklopedi Hukum Islam *loc.cit.*,

tahapan; *tahap pertama*, Allah memerintahkan istri-istri rasul agar memiliki penampilan yang berbeda dengan wanita kebanyakan ketika itu. Perintah ini lewat firman Allah SWT, dalam Surat al-Ahz b ayat 32:



Artinya: *"Hai istri-istri Nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk dalam berbicara sehingga berkeinginanlah orang yang ada penyakit dalam hatinya, dan ucapkanlah perkataan yang baik".*

Tahap kedua, Allah memerintahkan para istri nabi agar tetap tinggal di rumah dan jangan berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah dahulu. Perintah ini lewat surat al-Ahz b ayat 33:



Artinya: *"Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak*

menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya”.

Tahap ketiga, setelah didahului dengan dua bentuk perintah kemudian Allah menggunakan dalam bentuk larangan tapi masih tetap ditujukan kepada para istri rasul, dimana ketika berhadapan dengan laki-laki yang bukan muhrimnya agar tidak bertatapan langsung akan tetapi dengan menggunakan tabir. Larangan ini ditegaskan dalam surat al-Ahz b ayat 53:

[illegible]

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali bila kamu diizinkan untuk makan dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu diundang maka masuklah dan bila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa asyik memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu Nabi lalu Nabi malu kepadamu (untuk menyuruh kamu ke luar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), maka

mintalah dari belakang tabir. Cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak (pula) mengawini istri-istrinya selama-lamanya sesudah ia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah amat besar (dosanya) di sisi Allah”.

Tahap keempat, adalah tahap yang berbeda khitabnya dengan tiga diatas, tiga tahapan diatas obyeknya hanya kepada para istri rasul namun pada tahap ini khitabnya mencakup semua perempuan mukminat dan perintahnya lebih tegas lagi sekaligus merubah hukum awal yang melarang para istri rasul keluar dari rumah, karena mereka tentu punya keperluan. Perintah ini Allah tegaskan dalam surat al-Ahz b ayat 59:

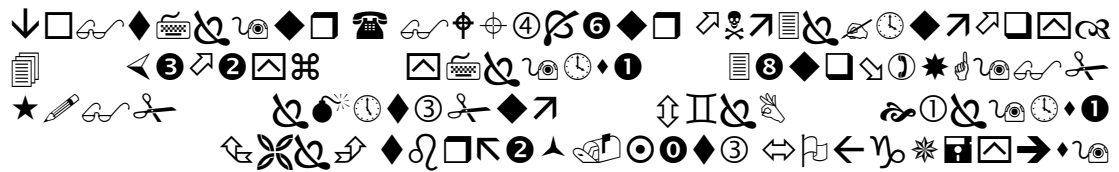


Artinya: “Hai Nabi katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin: “Hendaklah mereka mengulurkan jilb bnya ke seluruh tubuh mereka”. Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha pengampun lagi Maha penyayang.”

Sedangkan pada versi yang kedua dalam buku *Ensiklopedi Hukum Islam*,⁴⁶ tetap dengan empat tahapan tetapi dengan rentetan ayat yang berbeda. Tahap pertama, sifatnya *khabariyah* dimana Allah telah menyediakan kita pakain yang digunakan untuk menutup aurat. Hal ini terdapat pada surat al-A'raf ayat 26:



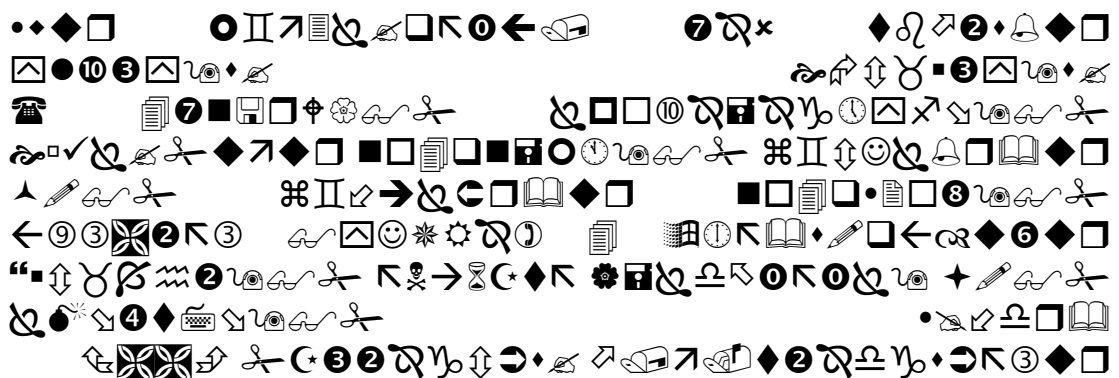
⁴⁶ *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jilid, 3, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), hlm. 316



Artinya: “Hai anak Adam, sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutupi auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan. Dan pakaian takwa itulah yang paling baik. Yang demikian itu adalah sebahagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah, mudah-mudahan mereka selalu ingat.”

Tahap kedua, terdapat pada surat al-N r ayat 30 dan 31. Ayat 30, merupakan petunjuk bagi pria agar mampu mengendalikan pandangannya terhadap perempuan yang bukan muhrimnya. Hukum yang sama juga ditujukan kepada perempuan agar memalingkan wajahnya dari laki-laki yang bukan *muhrim*, pada ayat 31. Lanjutan ayat 31 itu juga menjelaskan tentang larangan kepada perempuan untuk tidak memperlihatkan perhiasannya kecuali yang dibolehkan.

Tahap ketiga, Perintah yang dikhususkan kepada semua istri nabi agar tetap dirumah dan tidak berhias seperti cara berhiasnya orang jahiliyah sebelum datangnya Islam yang mempertontonkan perhiasan dan tubuhnya. Larangan ini berfungsi untuk membersihkan keluarga nabi dari dosa. Hal ini Allah jelaskan dalam surat al-Ahz b ayat 33:



Artinya: *"Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya".*

Tahap keempat, tahapan perintah Allah secara tegas agar istri, anak nabi dan perempuan mukminat mengulurkan jilb bnya keseluruhan tubuhnya dengan tujuan; *pertama*, agar mereka lebih mudah dikenali sebagai wanita baik-baik, merdeka dan telah berkeluarga; *kedua*, agar mereka selamat dari perlakuan yang tidak baik dari pemuda nakal ketika itu. Hal ini Allah jelaskan dalam surat al-Ahz b ayat 59:



Artinya: *"Hai Nabi katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilb bnya ke seluruh tubuh mereka". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha pengampun lagi Maha penyayang."*

Dari dua versi tahapan tentang perintah disyariatkan memakai jilb b bagi perempuan, yang menarik menurut penulis adalah mereka memiliki pendapat yang sama tentang jumlah tahapannya akan tetapi mereka berbeda mengenai ayat, surat dan sebahagian besar urutannya. Dan yang lebih menarik lagi adalah bahwa dari dua versi tersebut sama-sama menempatkan surat al-Ahz b ayat 59, pada posisi terakhir sebagai perintah yang lebih tegas dan lebih komperhensif dalam hal syariat memakai jilb b serta dibolehkannya perempuan baik

para istri nabi maupun perempuan lain untuk keluar rumah apabila ada keperluan. Ini sekaligus *menasah* ayat sebelumnya yang tidak membolehkan perempuan keluar dari rumah meskipun obyek ayat tersebut hanya difokuskan untuk para istri nabi.

Adapun tentang *asb b al-Nuz* / ayat-ayat atau surat yang berkaitan dengan syariat perintah memakai jilbab diatas baik dari ayat versi yang pertama maupun versi yang kedua akan penulis paparkan semuanya berdasar sejarah turunnya ayat tersebut berikut ini:

pertama, Surat al-Nur ayat 30 : Ibnu Mardawih meriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib ra, dia berkata: “bahwa ada seorang laki-laki di zaman Rasulullah saw, dia berjalan di jalan Madinah, ketika itu dia melihat kepada seorang perempuan dan perempuan itu juga melihat kepadanya. Lalu syaithan menggoda keduanya sehingga masing-masing mereka terkesima satu dengan yang lainnya. Maka ketika itu, tanpa dia sadari karena masih terpana kepada perempuan tadi, laki-laki tersebut menabrak tembok dan menyebabkan hidungnya berdarah. Lalu ia bergumam, “demi Allah saya tidak akan bersihkan darah ini hingga saya ceritakan kepada Rasulullah saw”. Maka tatkala dia bertemu dengan Rasulullah saw dia ceritakan kejadiannya tersebut. Lalu Rasulullah saw bersabda : “ini adalah akibat dosamu”. Maka turunlah ayat 30 surat al-Nur ini ; *“Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman : “Hendaklah mereka menahan pandanganya,...”*⁴⁷

Kedua : Surat al-Nur ayat 31, dalam tafsir *al-Qur’an al-‘Azim* dijelaskan oleh Muqatil bin Hayyan, dari Jabir bin Abdullah Al-Anshariy, dia berkata : Demi Allah telah sampai beritanya (hadits) kepada kami bahwa Jabir bin Abdullah Al-Anshariy, dia menceritakan ;

⁴⁷ Muhammad Ali Al-Shabuniy, *Rawai’ Al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam Min Al-Qur’an*, cet. I, juz II, (Jakarta : Diterbitkan Al-Kutub Al-Islamiyah, 1422 H./2001 M) him. 118.

bahwa Asma' binti Martsad suatu ketika berada di bawah pohon kurma miliknya. Kemudian tiba-tiba banyak perempuan yang mengunjunginya tanpa memakai kain sarung sehingga terlihat perhiasan yang ada pada kaki-kaki mereka dan dada mereka tanpa menyembul begitu juga ujung-ujung rambut mereka. Lalu Asma' berkata, "alangkah buruknya pemandangan ini". Lalu Allah menurunkan firmanNya ; *"Katakanlah kepada perempuan-perempuan yang beriman hendaklah mereka menundukkan pandangan matanya(QS. Al-N r [24]:31)"*⁴⁸

Ketiga, surat al-A'r f ayat 26, khusus untuk ayat ini, dari berbagai tafsir yang telah penulis lacak, tidak ditemukan asb b n nuz l ayat ini. Hanya saja Al-Qurt biy dalam tafsirnya mengatakan bahwa ayat ini dijadikan dalil oleh kebanyakan ulama dalam hal kewajiban menutup aurat.⁴⁹

Keempat, surat al-Ahz b ayat 53, pada ayat ini dalam tafsir al-Qurt biy dijelaskan ada dua permasalahan yang muncul yang menyebabkan ayat ini turun; *pertama* berkenaan dengan tamu undangan yang datang ketika nabi menikahi Zainab putri Jahsy (Mantan istri Zaid putra Usamah) {bekas anak angkat beliau}, untuk datang memenuhi undangan setelah persiapan matang, dan setelah makan hendaklah mereka meninggalkan rumah rasul dan tidak boleh berlama-lama duduk berbual; *kedua*, hal ini berkaitan dengan dengan usulan sahabat Rasul Umar bin Khatab, ia mengatakan kepada nabi; *" Wahai rasulullah, istri-istrimu banyak didatangi orang –entah mereka baik ataupun jahat – untuk berbagai keperluan. Tidaklah lebih baik sekiranya engkau perintahkan mereka untuk memasang hij b?"* Oleh karena usulan Umar

⁴⁸ Hafizh Ibnu Katsir, *op.cit.*, hlm. 344.

⁴⁹ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurt bi, Jilid IV, *op.cit.*, hlm. 117.

tersebut maka turunlah ayat ini.⁵⁰

Kelima, Para mufassir meriwayatkan sebab turun ayat QS. Al-Ahz b (33) : 59, adalah bahwa perempuan merdeka dengan perempuan budak ketika menunaikan hajatnya (BAB dan BAK) keluar rumah menuju tanah lapang di antara pohon-pohon kurma. Dan mereka sulit dibedakan mana yang merdeka dan mana yang budak. Ketika itu di Madinah masih banyak orang-orang fasik (iseng), yang masih berperilaku jahiliyah yaitu suka menyakiti (menggoda) perempuan budak. Suatu ketika mereka (tidak sengaja) menggoda perempuan merdeka yang mereka kira budak. Setelah kejadian itu maka dituntutlah supaya dibedakan antara perempuan merdeka dengan perempuan budak. Sehingga mereka terjaga dan terlindungi dari orang-orang yang ada penyakit (iseng) dalam hatinya. Maka turunlah ayat : *“Hai Nabi, Katakanlah kepada isteri-isterimu,... (QS. Al-Ahz b (33) : 59).*⁵¹

Pendapat lain, yaitu Ibnu Jauzi meriwayatkan, sebab turunnya ayat QS. Al-Ahz b (33) : 59, adalah konon orang-orang fasik suka mengganggu para perempuan ketika mereka keluar rumah pada malam hari. Ketika mereka (orang fasik) melihat melihat perempuan menggunakan cadar mereka tidak berani mengganggunya, seraya mereka berkata ; “ini perempuan merdeka”. Dan apabila mereka melihat perempuan tidak menggunakan cadar, mereka berkata ; “ini perempuan budak” lalu mereka menyakitinya (mengganggunya). Maka turunlah ayat ini (QS. Al-Ahz b (33) : 59)⁵²

D. Tafsir Ayat-ayat Jilb b

⁵⁰ Imam Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurtubiy, *al-Jami' li-Ahkamil al-Qur'an*, Jilid VII, (Beir t: D r al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), hlm. 144. Keterangan usulan umar tersebut, haditsnya diriwayatkan oleh Bulkhari dengan Isnadnya D ri Anas bin Malik, lihat *Tafsir fi Zil lil Qur'an* Juz. 18, 1971, oleh Sayyid Qutb, hlm. 607.

⁵¹ Muhammad Ali al-Shabuniy, *op.cit.*, hlm. 268.

⁵² *Ibid*, hlm. 270.

Bagaimanakah para ulama yang terpercaya dari zaman dahulu sampai sekarang menafsirkan ayat jilbab? Apakah pendapat mereka sesuai dengan pendapat al-Bani atau dengan pendapat al-Asy'ari? Untuk mengetahui hal itu, kita perlu menelaah Kitāb al-Jilbab tafsir yang mu'tabar yang kredibilitasnya sudah diterima oleh umat Islam di dunia, diantaranya adalah:

1. Tafsir Ibnu Abbas

Dalam menafsirkan ayat jilbab tersebut, Ibnu Abbas menuturkan "Selendang atau jilbab tudung wanita" yang berfungsi untuk menutupi leher dan dada agar dia dikenal sebagai perempuan merdeka dan terpelihara dari fitnah atau selamat dari bahaya zina.⁵³

2. Tafsir al-Qurtubi

Dalam menafsirkan ayat jilbab tersebut, al-Qurtubi menulis, "Allah memerintahkan segenap kaum muslimah agar menutupi seluruh tubuhnya, agar tidak memperlihatkan tubuh dan kulitnya kecuali di hadapan suaminya, karena hanya suaminya yang dibebaskan untuk menikmati kecantikannya."⁵⁴

3. Tafsir Ibnu Katsir

Menurut tafsir Ibnu Katsir, dalam surat al-Ahzab ayat 59 Allah memerintahkan rasulnya agar menyuruh para istri dan anaknya serta perempuan-perempuan mukminat untuk mengulurkan jilbabnya keseluruh tubuh mereka guna membedakan dari wanita jahiliyah dan budak. Jilbab adalah selendang di atas kerudung. Muhammad bin Sirin berkata, "aku bertanya kepada Abidah As-Salmi tentang Firman Allah *يَدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ*"

⁵³ Ibnu Abbas, *Tanwirul Miqbas min Tafsir Ibn Abbas*, Maktabah Syamilah, (Al-Ishdhar al-Syani)

⁵⁴ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurtubi *loc.cit.*,

Hendaklah mereka mengulurkan jilb bnya keseluruh tubuh mereka” maka ia menutup wajah dan kepalanya, serta hanya memperlihatkan mata kirinya.⁵⁵

4. Tafsir Sayyid Qutb

Menurut Sayyid Qutb, dalam ayat tersebut Allah memerintahkan kepada istri-istri nabi dan kaum muslimah umumnya agar setiap keluar rumah senantiasa menutupi tubuh, dari kepala sampai ke dada dengan memakai jilb b tudung yang rapat, tidak menerawang, dan juga tidak tipis. Hal demikian dimaksudkan untuk menjaga identitas mereka sebagai muslimah dan agar terpelihara dari tangan-tangan jahil dan kotor. Karena mereka yang bertangan jahil dan kotor itu, pasti akan merasa kecewa dan mengurungkan niatnya setelah melihat wanita yang berpakaian terhormat dan mulia secara Islam.⁵⁶

5. Tafsir al-Thabrasi

Maksudnya, katakanlah kepada mereka untuk menutup dadanya dengan jilb b, yaitu pakain penutup yang membuat keindahan wanita.⁵⁷

6. Tafsir Wahbah al-Zuhaili

Dalam tafsir ini dijelaskan tentang salah tugas rasul yang diperintahkan Allah untuk memerintahkan para istri dan anaknya dan perempuan mukminat, ketika keluar rumah apabila ada keperluan diharuskan untuk memakai jilb b agar berbeda dengan budak. Ayat ini menunjukkan wajibnya menutup wajah wanita. Karena para ulama dan mufassir seperti Ibnu

⁵⁵ Hafizh Ibnu Katsir *loc. cit*

⁵⁶ Sayyid Qutb. *Tafsir Fi Zhil li al- Qur'an*, Maktabah al-Syamilah (al-Isht r al-Ts ni).

⁵⁷ Abu Ali Al-Fadhl bin Hasan bin Fadhl Athabrasi, *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, cet I, Jil.8, (Beir t: D r al- Kutub al-Ilmiah, 1997), cet I, Jilid. 8, hlm.137.

al-Jauzi al-Thabari, Ibnu Katsir, Abu Hayyan, Abu Su'ud, Al-Jashash dan al-Razi menafsirkan mengulurkan jilb b adalah menutup wajah, badan, dan rambut dari orang-orang asing (non mahram) atau ketika keluar apabila ada keperluan.⁵⁸

Dari penafsiran-penafsiran ulama yang memiliki otoritas dan kredibilitas dalam menafsirkan al-qur'an, menurut penulis mereka memiliki kesimpulan yang sama tentang kewajiban memakai jilb b bagi perempuan mukminat, hanya saja mereka berbeda dalam batasan-batasannya, ada yang mengatakan bahwa wajah juga aurat yang harus di tutup dan hanya menampilkan satu mata, dan ada pula yang berpendat bahwa wajah dan telapak tangan bukan aurat dan boleh diperlihatkan. Pendapat ini sejalan dengan apa yang dikatakan oleh Muhammad Mutawalli Sya'rawi, ia mengatakan bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat, kecuali wajah dan telapak tangan.⁵⁹ Bahkan Yusuf al-Qardhawi ketika membahas masalah aurat dalam surat al-N r ayat 31 secara tegas mengatakan bahwa sudah ada kesepakatan atau konsensus para ulama yang mengatakan bahwa aurat itu selain muka dan telapak tangan. Dan yang mengatakan muka itu adalah aurat hanya riwayat Imam ahmad, itu pun tidak terkenal bahwa itu datangnya dari beliau, juga sebahagian kecil golongan syafi'iyah.⁶⁰

E. Pandangan Imam-imam Madzhab Tentang Aurat

1. Pengertian Aurat

⁵⁸ Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syar'iyah wa al-Manhaj*, Juz.11, Cet. VIII, (Damaskus: D r al-Fikr, 2005), hal. 430

⁵⁹ Muhammad Mutawalli Sya'rawi, *Fiqh Wanita*, (terj.)Ghozi M, D ri judul *Fiqh al-Mar'ah al-Muslimah* cet.III, (Jakarta:Pena Pundi Aksara, 2007), hlm. 59.

⁶⁰ Yusuf Qardhawi, *fatwa-fatwa Kontemporer*, (terj) Drs, As'ad Yasin, D ri Judul *Fatawa al-Mu'ashirah*, (Jakarta:GIP 1995), hlm. 540.

Dalam *lisan al-'Arabi* dikatakan bahwa "Aurat" berarti malu, aib dan buruk. Kata "Aurat" ada yang mengatakan berasal dari kata "Awira" () artinya hilang perasaan, kalau dipakai untuk mata, maka mata itu hilang cahayanya dan lenyap pandangannya.⁶¹ Pada umumnya kata ini memberi arti yang tidak baik dipandang, memalukan dan mengecewakan. Ada juga yang mengatakan kata "Aurat" berasal dari kata "Aara" () artinya menutup dan menimbun seperti menutup mata air dan menimbunnya.⁶² Ini berarti pula, bahwa aurat itu sesuatu yang ditutup sehingga tidak dapat dilihat dan dipandang. Ada juga yang berpendapat, kata () berasal dari kata (), yakni sesuatu yang jika dilihat akan mencemarkan.⁶³ Jadi aurat sesuatu anggota yang harus ditutup dan dijaga hingga tidak menimbulkan kekecewaan dan malu.⁶⁴

2. Batasan Aurat Menurut Imam Madzhab

Berbicara tentang aurat sesungguhnya memiliki kajian dan cakupan yang luas sekali, antara lain; aurat dalam shalat,⁶⁵ aurat laki-laki didepan laki-laki muhrim dan laki-laki *ajinabi*, aurat perempuan didepan laki-laki mahram dan aurat perempuan didepan laki-laki *ajinabi* aurat anak kecil serta kajian aurat pada aspek lainnya. Namun karena kajian ini difokuskan kepada masalah jilbab, maka penulis akan membatasi pembahasan ini dengan mengemukakan

⁶¹ Ibnu Manzhur, *op.cit.*, hlm. 3164-3167.

⁶² *Ibid.*, hlm. 3165.

⁶³ *Ibid.*, hlm.3166

⁶⁴ النقص والخلل وما يستحيا منه, lihat *kifayatu al-Akhyar fi Hilli Ghayat al-Ikhtishar*, Juz, I, oleh Imam Taqiy al-Din Abi Bakar Bakar bin Muhammad al-Husaini (Surabaya: Syirkah Maktabah Ahmad bin Sa'ad Nabhan, tt), hal.92

⁶⁵ Dalam *Kitab al-Mabasyir* juz I, oleh Syamsuddin al-Syarhasi (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993) hlm.198 dengan mengutip hadits rasul dijelaskan bahwa aurat perempuan selain muka dan telapak tangan berlaku baik ketika shalat maupun di luar shalat. Dr.Daud Rasyid juga menjelaskan apabila ada yang mengatakan bahwa aurat itu hanya berlaku ketika shalat anggap saja angin lalu dan pendapat tersebut hanya berangkat dari hawa nafsu semata dan tidak berawal dari niat yang baik. Dr.Daud Rasyid *loc.cit.*,

pandangan imam-imam Madzhab tentang aurat wanita baik yang merdeka ataupun hamba sahaya dan ketentuan umumnya apabila bertemu dengan laki-laki *ajnabi* baik dalam rumah maupun ketika bepergian.

Lewat pembahasan ini diharapkan nantinya dapat diketahui tentang landasan berpikir kedua tokoh tersebut, apakah mereka ketika menetapkan hukum jilbab merujuk kepada Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah atau Hanabilah. Tegasnya, ketika ulama membuat sebuah keputusan hukum, biasanya hampir tidak pernah lepas dari pandangan imam-imam madzhab tersebut, karena kualitas, kredibilitas dan kompetensi mereka sudah teruji, diakui, dan mendapatkan apresiasi oleh umat Islam sedunia.

a. Hanafiyah.

Menurut madzhab Hanafiyah bahwa perempuan yang merdeka apabila berhadapan dengan laki-laki *ajnabi* maka yang boleh kelihatan atau yang bukan auratnya hanya muka dan kedua telapak tangan. Alasannya hadits Rasulullah dari Abdullah bin Mas'ud:

المراة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان “Perempuan itu adalah aurat, apabila ia keluar dari

rumah maka syaitan berdiri bersamanya”.⁶⁶ Pendapat lain dari madzhab Hanafiyah mengatakan bahwa batasan aurat selain muka dan telapak tangan bukan merupakan harga mati. Artinya, apabila memperlihatkan muka atau telapak tangan akan menimbulkan fitnah karena perempuan itu cantik misalnya, sehingga dengan melihatnya saja menimbulkan

⁶⁶ Hadits ini diriwayatkan oleh Turmizi, Abd Hamid Mahmud Thahmaz, *Fiqh Hanafiy Tsauabah al-Jadid*, Juz I Fiqh al-'Ibadah, (Beirut: Dar al-Syamiyah, 1998), hlm. 179

syahwat bagi laki-laki dan menimbulkan implikasi negatif yang lain, maka muka dan telapak tangan pun menjadi aurat yang wajib ditutup seperti anggota tubuh yang lainnya.⁶⁷

Ada juga Pendapat lain dari madzhab Hanafiyah justru lebih longgar dari dua pendapat diatas, bahkan mengklaim bahwa pendapat berikut ini yang paling *ashah*, dalam madzhab ini. Ia mengatakan bahwa batasan aurat perempuan itu bukan hanya selain muka dan telapak tangan namun telapak kaki pun bukan merupakan aurat yang wajib ditutup.⁶⁸ Bahkan dari madzhab Hanafiyah yang lain ada yang mengatakan, bahwa yang bukan aurat bukan hanya telapak kaki namun sampai kepada bagian kaki dari ujung betis kebawah. Alasannya adalah perbuatan Umar bin Khatab ketika menyingkapkan betis Ummu Kalsum, Putri Ali bin Abi Thalib, sewaktu Umar meminangnya. (HR. Abu Daud).⁶⁹ Tapi dalam *Kitab Al-Wajiz fi Fiqhi al-Islamiy*, secara tegas dikatakan bahwa pendapat yang paling mu'tamad dari madzhab Hanafi mengatakan bahwa kedua kaki secara keseluruhan adalah aurat secara mutlak baik melihatnya apalagi menyentuhnya.⁷⁰

Sedangkan menyangkut bagi perempuan hamba sahaya maka batasan auratnya sama dengan batasan aurat laki.⁷¹ Mengenai batasan umur antara anak laki dan perempuan adalah sama. Dalam madzhab ini ada yang mengatakan bahwa anak yang berumur lebih dari empat tahun maka auratnya adalah *qubul* dan *dubur* selama belum memiliki hasrat

⁶⁷ Abdurrahman Al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala Mazhabi al-'Arba'ah*, Juz V, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah 1999) hlm. 52

⁶⁸ KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2007), hal.70. Lihat Juga *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, oleh Yusuf al-Qardawi, *op. cit.*, hlm. 540, ia menambahkan selain muka, telapak tangan dan telapak kaki, gelang kaki, bukan merupakan aurat menurut sebahagian Mazhab Hanafiyah.

⁶⁹ Ensiklopedi Hukum Islam, *op.cit.*, hlm. 820.

⁷⁰ Wahbah Zuhaili, *Al-Wajiz fi Fiqhi al-Islamiy*, Juz I, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006 H/1427 H), hlm.153.

⁷¹ Abd Hamid Mahmud Thahmaz *loc. cit.*,

seksual. Namun apabila sudah memiliki hasrat seksual atau sudah memiliki perasaan malu untuk memperlihatkannya, maka hukumnya sama dengan perempuan yang sudah baligh.⁷²

b. Malikiyah

Menurut madzhab maliki bahwa batas aurat perempuan merdeka itu adalah selain muka dan telapak tangan, sebagai pendapat kebalikan dari yang mengatakan bahwa muka dan telapak tangan adalah aurat. Alasannya, ketika melakukan ibadah ihram maka muka dan telapak tangan tidak boleh ditutup⁷³ Pendapat senada juga dikemukakan oleh Ibnu Rusyd dalam Kit b *Bidayatul Mujtahid*, dalam penjelasannya ia menambahkan bahwa sumber perbedaan pendapat tentang batasan aurat adalah pemahaman mufassir terhadap surat al-Nur ayat 31⁷⁴, lebih spesifik lagi pemahaman ayat yang terletak setelah huruf *istiysna'* (إلا).⁷⁵ Ada juga dari madzhab Malikiyah yang mengatakan bahwa telapak kaki bukan termasuk aurat yang wajib ditutup.⁷⁶ Menariknya madzhab ini, ada yang memiliki pendapat yang sama dengan salah satu pengikut madzhab Hanafiah, ia mengatakan bahwa wajah perempuan dan kedua telapak tangan perempuan cantik bisa menjadi aurat seperti anggota tubuh lainnya apabila

⁷² Muhammad Ibrahim Jannati, *Piqih Perbandingan Lima Mazhab, Jilid I*, terj. Ibnu Alwi Bafaqih, dkk, (Jakarta: Cahaya. 2007) hal. 406. Lihat juga *al-Fiqh al-Islamiyy wa adillatuh* oleh Dr. Wahbah Zuhaili, Juz I, (Beir t: D r al-Fikr al-Mu'ashir, 2002), hlm. 747-748.

⁷³ Al-Qadhi Abu Muhammad Abdul Wahab bin Ali bin Nashir al-Baghdadi al-Maliki, *al-Isyr f 'ala Nukti Masaili al-Khil fi*, jilid I, (Beir t: D r Ibn Hazm, 1999), hlm. 262.

⁷⁴ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا جَوَافِئَ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ

⁷⁵ Imam al- Qadhi Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd yang lebih dikenal dengan nama Ibnu Rusyd al-Hafiyd, *Bidayatul Mujtahid wa nihayatu al-Muqtashid*, (ttp: D r-al-Fikr, tt), hlm. 85

⁷⁶ K.H. Husein Muhammad, *op. cit.*, hlm. 70-71.

wajah perempuan itu cantik misalnya dan dapat menimbulkan fitnah atau syahwat dan dampak negatif lainnya bagi laki-laki yang melihat.⁷⁷

Pendapat yang lebih menarik lagi dikemukakan oleh Muhammad bin Ahmad bin 'Arfah al-Dusuqi al-Maliki dalam *syarah al-kabirnya* dari madzhab ini, ia mengatakan bahwa aurat perempuan itu selain muka dan mata. Melihat wajah dan mata perempuan ajanabi dibolehkan seperti bolehnya laki-laki melihat perempuan muhrimnya, namun dengan ketentuan yang berbeda. Laki-laki dengan perempuan muhrimnya bukan hanya boleh memandang tapi bersentuhan pun tidak dilarang dengan catatan tidak menimbulkan syahwat. Sedangkan laki-laki dengan perempuan ajanabi hanya dibolehkan memandang, dan haram bersentuhan meskipun dengan hanya meletakkan tangan.⁷⁸

Sedangkan yang menyangkut perempuan hamba sahaya maka batasan auratnya lebih dari perempuan merdeka, sama dengan laki-laki yaitu selain antara pusat dan lutut.⁷⁹ Untuk batasan umurnya, anak laki-laki kecil boleh disentuh oleh perempuan sampai berusia delapan tahun, dan perempuan boleh melihat tapi tidak dibenarkan menyentuhnya sampai umurnya dua belas tahun. Dan apabila lebih dari itu, hukumnya sama dengan pria dewasa. Bagi laki-laki boleh menyentuh anak perempuan kecil, jika masih berusia dua tahun delapan bulan, dan boleh melihat tetapi tidak boleh menyentuhnya, sampai dia berusia empat tahun. Bila lebih dari itu maka hukumnya sama dengan perempuan dewasa.⁸⁰

c. Syafi'iyah

⁷⁷ Abdurrahman Al-Jaziri, *loc.cit.*, Lihat juga, *Fiqh Perempuan* "Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender" oleh K.H.Husein Muhammad, *Ibid.*, hlm. 71.

⁷⁸ Muhammad bin Ahmad bin 'Arfah al-Dusuqi al-Maliki, *Hasiyatu al-Dusuqi* Syaikh Abi Birkat Syaidi Ahmad bin Muhammad al-'Adwi lewat *Syarh al-Kabirnya*, (Beir t: D r al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996), hlm. 346.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Muhammad Ibrahim Jannati, *op.cit.*, hlm. 407.

Menurut madzhab Syafi'i yang penulis nukil dari Kitab al-Um,⁸¹ di jelaskan bahwa aurat perempuan merdeka batasannya adalah selain muka dan telapak tangan termasuk bagian atas dari telapak kaki.⁸² Pendapat yang hampir sama juga dikemukakan dalam *Majmu' Syarh Muhadzzab*, dengan menjadikan al-Qur'an sebagai hujjah yaitu surat al-Nur ayat 21, dan dipertegas dengan menukil statmen Ibnu Abbas dengan mengemukakan dalil kenapa muka dan telapak tangan tidak termasuk aurat. Dia meruju' kepada hadits rasul tentang larangan rasul terhadap perempuan memakai sarung tangan dan kain cadar penutup muka ketika ihram.⁸³ Logika sederhananya, apabila muka dan telapak tangan adalah aurat maka tak mungkin rasul melarang perempuan memakai cadar dan sarung tangan ketika melakukan ibadah.⁸⁴ Argumentasi lainnya adalah bahwa membuka wajah dan telapak tangan adalah kebutuhan wanita untuk lebih muda melakukan aktivitas. Dengan tangan terbuka memudahkan seseorang untuk memberi dan menerima, demikian juga dengan muka terbuka memudahkan seseorang untuk melakukan transaksi jual beli dan yang semisalnya. Pendek kata, kondisi perempuan seperti yang disebut diatas tidak terlalu merepotkan bagi mereka.⁸⁵

⁸¹ Kitab *al-Um* merupakan kitab sumber pertama. Dari sekian banyak sumber kitab Syafi'iyah. Imam Fiqh menjelaskan bahwa penyampain materi dalam kitab ini dengan menggunakan metode *istidlal*, yaitu dengan mengemukakan dalil-dalil terlebih dahulu lewat al-Qur'an, Sunnah, Qiyas, dan lainnya, setelah itu baru di istinbathkan hukum. Keterangan lebih lengkap lihat kitab, *al-Bahsu al-Fiqh, "tha'abituhu, Khashaishuhu, ushuluhu, mashadiruhu ma'a Musthalahat al-Fiqhiyah fi al-Mazahibi al-Arba'ah"* oleh Dr Ismail Salim 'Abdu al-'Al, (Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Asadiy, 2008), hlm. 174.

⁸² Imam Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Um*, Juz I, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), hlm. 183.

⁸³ (Pada Bagian Syarh al-Muhadzzab) hlm. 170 ولا تنقب المرأة المحرمة ولا تلبس القفازين. أخرجه البخاري كما قال النووي

⁸⁴ Hukum ini juga berlaku bagi orang yang melaksanakan shalat, dimana rasul pernah melarang laki-laki menutup mulutnya ketika shalat dan membenci perempuan yang memakai cadar ketika shalat juga. Lihat Syarh al-Muhazzab. (Bagian Matan) *Ibid*,

⁸⁵ Imam Abi Zakariya Muhyiddin Bin Syaraf al-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzzab*, Juz III, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), hlm. 170.

Menyangkut hamba sahaya menurut salah satu madzhab syafi'iyah bahwa aurat mereka ada dua pendapat; *pendapat yang pertama*, aurat perempuan hamba sahaya adalah pada tempat-tempat tertentu yaitu selain muka dan tangan(*zira*)⁸⁶ karena kedua anggota tubuh ini merupakan anggota yang sangat diperlukan dalam berbagai aktivitas ketimbang anggota tubuh lainnya. *Pendapat kedua*, seperti kebanyakan pendapat lainnya yaitu antara pusat dan lutut seperti lazimnya laki-laki. Pendapat ini ditopang lewat perkataan Abu Musa al-Asyari:

روي عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أنه قال عن المنبر : ألا لا أعرفن أحدا أراد أن يشتري جارية فلينظر إلى ما فوق الركبة ودون السرة. لا يفعل ذلك إلا عاقبته ولأن من لم يكن رأسه عورة لم يكن صدره عورة كالرجل

“Diriwayatkan dari Abu Musa al-Asyari ra, bahwa sesungguhnya dia pernah berkata di atas Mimbar: Ingat ! Saya tidak pernah mengetahui seorangpun, apabila ingin membeli hamba sahaya ada keharusan untuk melihat antara pusat dan lutut. Tidak ada yang melakukan itu kecuali saya berikan hukuman, karena apabila rambut tidak aurat maka dada pun tidak aurat seperti laki-laki”⁸⁷

Sehubungan dengan umur anak, menurut madzhab syafi'iyah bahwa anak laki yang sudah mendekati usia baligh maka batasan auratnya sama dengan anak yang sudah baligh. Namun anak yang sudah memiliki hasrat seksual meskipun belum mendekati usia baligh maka anak tersebut dikategorikan anak yang sudah baligh. Sedangkan anak perempuan yang mendekati usia baligh dan sudah memiliki hasrat seksual maka ia dihitung baligh. Namun,

⁸⁶ Ukurannya dari siku sampai ujung Jari. Ahmad Warson al-Munawwir, *op. cit.*, hlm. 445.

⁸⁷ Imam Abi Zakariya Muhyiddin Bin Syaraf al-Nawawi, *loc.cit.*,

apabila belum memiliki hasrat seksual dia belum dihitung baligh, tetapi diharam melihat qubulnya bagi laki-laki ajnabi.⁸⁸

d. Hanabilah

Menurut madzhab Hanabilah yang penulis kutif dari Kit b *Muhtashar al-Khiraqi*,⁸⁹ bahwa batasan aurat perempuan merdeka adalah selain muka saja. Logikanya, madzhab ini berpendapat apabila perempuan melaksanakan shalat dan terbuka selain muka, maka shalatnya mesti di ulangi. Pendek kata, apabila telapak tangan yang terbuka, yang menurut pendapat lain bukan aurat maka shalatnya menjadi bathal dan mesti di ulangi.⁹⁰ Pendapat lain dari madzhab ini dalam Kit b *fiqh Ibadah* Hanbali sendiri, bahwa perkara aurat ini dalam riwayat yang mu'tamad ada dua pendapat; *Pendapat pertama*, mengatakan bahwa semua tubuh perempuan adalah aurat termasuk muka dan telapak tangan. *Pendapat kedua*, mengatakan bahwa muka dan telapak tangan bukan merupakan aurat yang wajib untuk ditutup, alasannya tetap merujuk kepada hadits nabi yang melarang menutup muka dan kedua telapak tangan ketika ihram.⁹¹ Bahkan Wahbah Zuhaili mengatakan, dengan tetap merujuk kepada madzhab Hanabilah, bahwa pendapat yang *rajih* adalah muka dan telapak tangan bukan merupakan Aurat yang wajib untuk di tutup.⁹²

⁸⁸ Muhammad Ibrahim Jannati, *loc.cit.*,

⁸⁹ Kitab ini merupakan sumber utama D r mazhab Hanbali yang ditulis oleh Abu Qosim Umar bin Husain bin Abdilllah yang wafat tahun 334 H. Menurut Ibnu Badran bahwa kitab ini merupakan kitab yang termashur dalam mazhab ini, baik di kalangan mutaqaiddimin maupun mutawassitin. Dr Ismail Salim 'Abdu al-'Al, *op.cit.*, hlm. 180.

⁹⁰ *Mukhtashar al-khiraqi*, Maktabah Sy mil h (*al-Ish D r al-Ts ni*)

⁹¹ Abd Hamid Mahmud Tahmaz, *op.cit.*, hlm. 181

⁹² Dr. Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamiy wa adillatuh*, Juz I, (Beir t: D r al-Fikr al-Mu'ashir, 2002), hlm. 753.

Sedang aurat hamba sahaya dalam madzhab ini sama pendapatnya dengan kebanyakan madzhab lainnya, yaitu seperti laki-laki selain antara pusat dan lutut.⁹³ Khusus untuk anak-anak baik laki-laki maupun perempuan maka tidak ada aurat yang wajib ditutup bagi mereka dan boleh dilihat, disentuh semua badan mereka. Anak laki-laki yang umurnya dari tujuh sampai sepuluh tahun maka auratnya hanya dua faraj, baik ketika shalat maupun diluar shalat. Sedangkan anak perempuan maka auratnya antara pusat dan lutut ketika shalat, sedangkan diluar shalat maka batasan auratnya sama dengan perempuan yang sudah dewasa.⁹⁴

Memperhatikan berbagai pendapat imam madzhab diatas, menurut penulis secara mayoritas mereka mengatakan bahwa aurat yang wajib ditutup oleh perempuan adalah selain muka dan telapak tangan. Pendapat yang sedikit longgar hanya dikemukakan oleh sebahagian dari pengikut Hanafiyah dengan mengatakan bahwa bagian kaki bahkan ujung betis kebawah perempuan tidak wajib ditutup karena bukan aurat. Alasannya adalah perbuatan Umar bin Khatab ketika menyingkapkan betis Ummu Kalsum, Putri Ali bin Abi Thalib, sewaktu Umar meminangnya. Pendapat ini menurut penulis masih debatable; *pertama* masih sangat dipertanyakan tingkat keshahihan hadits tersebut, karena perbuatan tersebut dilakukan oleh seorang sahabat yang sangat dekat dengan rasul Allah bahkan mendapat garansi langsung masuk surga. Logika sederhana mempertanyakan, mungkin kah seorang umar melakukan hal tersebut? *Kedua*, kalau itu benar terjadi dan shahih haditsnya, konteksnya pun berbeda dengan fokus pembahasan ini. Fenomena umar dengan dengan

⁹³ *Ibid*, hlm. 752.

⁹⁴ *Ibid*, hlm. 757.

Ummu kalsum adalah dalam konteks *khitbah*(meminang) yang tentunya punya kajian tersendiri dalam bab ilmu fiqih dan tidak bisa digeneralisir dalam permasalahan menutup aurat.

Selain itu, ada hal menarik yang menurut hemat penulis perlu diketengahkan disini, bahwa dari berbagai pendapat imam madzhab dan pengikutnya tentang permasalahan aurat meskipun ada perbedaan pendapat (*khilafiyah*) namun penulis tidak menemukan satu statmen pun yang mengatakan bahwa rambut itu bukan aurat dan tidak wajib untuk ditutup. Artinya, secara implisit semua Imam madzhab telah mengatakan bahwa berdosa hukumnya apabila wanita memperlihatkan rambutnya dihadapan laki-laki *ajinabi* baik dalam rumah apalagi di luar rumah atau ketika bepergian.

BAB III

BIOGRAFI MUHAMMAD N SHIRUDDIN AL-B NIY DAN MUHAMMAD SA'ID AL-'ASYM WIY

A. Biografi Muhammad N shiruddin al-B niy

Nama lengkap beliau adalah muhammad Nashiruddin bin Nuh bin Adam Najati Abu Abdirrahman. Beliau lebih dikenal dengan sebutan al-B niy karena lahir di Albania tepatnya di Asyqdarah (ibu kota Republik Albania saat itu) pada tahun 1914 M/1332 H.¹ Beliau juga dikenal dengan Dimasyqiyy karena pernah menetap di Damaskus selama lebih kurang lima tahun; beliau juga dikenal dengan al-Urduniyy karena Yordania merupakan tempat tinggal dan wafatnya.² Ia lahir dalam keluarga yang taat beragama. Ayahnya Haji N h termasuk salah seorang ulama besar di Albania bermadzhab Hanafi. Lingkungan ia tinggal ketika masih muda juga merupakan lingkungan yang kental nafas agamanya, memelihara ajaran dalam segala aspek kehidupan. Hingga berkuasalah raja Albania saat itu, yaitu Ahmad Zugu, yang mengadakan perombakan total atas sendi-sendi kehidupan masyarakat yang menyebabkan goncangan hebat bagi masyarakat Albania dan bagi al-B niy sendiri. Ahmad Zugu berkuasa dengan mengikuti langkah Kemal Attaturk di Turki. Di antara bukti kesewenang-wenangan Zugu adalah dengan memerintah kaum wanita untuk menanggalkan jilb bnya.³

¹ Umar Abu Bakar, *Syaikh Muhammad N shiruddin al-B niy dalam Kenangan*, terj. Abu Ihsan al-Asariy (Solo: al-Tibyan, tth), hlm. 17.

² www.al-Manhaj.com.

³ Mubarak bin Mahfudh Bamualim, *Biografi Syaikh al-B niy: Mujaddid dan Ahli Hadits abad ini* (Bogor: Pustaka Imam al-Syafi'i, 2003), hlm. 13.

Sejak saat itu orang-orang yang ingin menyelamatkan agama mereka banyak melakukan pengungsian, demikian juga terhadap keluarga Haji Nuh yang hijrah ke Sy m tepatnya adalah di kota Damaskus. Pindahanya keluarga al-B niy ke Sy m bukanlah tanpa alasan karena ayahnya banyak membaca hadits yang menerangkan tentang keutamaan negeri Sy m secara umum dan kota Damaskus secara khusus, kemudia pindah ke yordania dan kemudian kembali lagi ke Sy m. Setelah itu pindah ke Beirut dan terakhir pindah ke Amman, Yordania. Beliau juga pernah menetap di Madinah al-Munawwarah selama tiga tahun sejak 1381 H ketika beliau mengajar di Universitas Islam Madinah.⁴

Al-B niy selalu menghabiskan waktunya dengan meneliti, menulis dan berdakwah hingga Allah memanggilnya pada bulan Jumadil Akhir 1420 H, bertepatan dengan tanggal 10 Pebruari 1999 M, dalam usia 86 tahun.

B. Latar Belakang Intelektual al-B niy

a. Kodisi Sosial Politik Albania

Secara geografis bangsa Albania merupakan bangsa Indo-Eropa yang dikelilingi oleh sederetan gunung Alb (الالب).⁵ Di sebelah Utara dan Timur Albania berbatasan dengan Yugoslavia, di Tenggara berbatasan dengan Yunani, di sebelah Barat berbatasan dengan laut Adriatik, dan di sebelah Selatan berbatasan dengan laut Lonia.⁶ Iklim di negara ini sangat bagus dan di sepanjang musim dingin tumbuh tanaman Anggur serta Jeruk di tepi Laut Adriatik. Jalan perhubungan di Albania masih kepindahan keluarga al-B niy ke Sy m

⁴ Mubarak bin Mahfuz Bamualim, *op.cit.*, hlm.30

⁵ Muhammad Farid wajdiy, *Dairah Ma'arif al-Qam al-'Isrun al-Rabi'a 'Asyara-al-'Isyirin*, cet.I (Beir t.: Dar al-Fikr, tth), hlm. 461.

⁶ Redaksi Ensiklopedi Indonesia, "Albania", *Ensiklopedi Indonesia Seri Geografi*, hlm. 25.

merupakan berkah tersendiri menggunakan bahasa Arab yakni bahasa yang mutlak harus dikuasai oleh siapa saja yang hendak memahami al-Qur'an dan al-Sunnah

Sesampainya keluarga al-B niy di Damaskus, lalu al-B niy dan saudara-saudaranya masuk pada sebuah sekolah swasta yakni Jam'iyah al-Is'af al-Khairi.⁷ Al-B niy menyelesaikan studi tingkat ibtdaiyah selama 4 (empat) tahun. Setelah duduk di bangku Ibtid iyah, al-B niy tidak melanjutkan studinya pada sekolah-sekolah yang ada. Menurut ayahnya sekolah-sekolah umum atau pemerintah tersebut kurang bagus mutu pengajaran agamanya, karena bersamaan pada saat itu bergejolak revolusi Syria yang dihembuskan oleh orang-orang Prancis. Ayah al-B niy menetapkan baginya belajar intensif pada para ulama (*Masyaikh*). Beliau belajar pada ayahnya, fiqih madzhab Hanafi dan ilmu Sharaf, juga Tajwid dan al-Qur'an. Beliau juga belajar sebagian Fiqih Hanafi dan secara terfokus membaca Kit b *Mar qī' al-Falah Syarh N r al-Iddah*, sebagian Kit b Nahwu dan Balaghah modren dan mempelajari buku-buku hadits pada syaikh Sa'id al-Burhani. Beliau memperoleh ijazah riwayat dalam ilmu hadits dari seorang tokoh ulama Halab, yaitu Syaikh Raghib al-Tabbakh, setelah bertemu dengannya lewat perantara Ustaz Muhammad al-Mubarak.⁸

Al-B niy yang sekarang dikenal sebagai ulama kritikus hadits pada awalnya adalah seorang yang hidup dalam keluarga dengan kondisi ekonomi yang sangat memprihatinkan. Beliau pernah bekerja sebagai tukang kayu yang bisa merenovasi rumah-rumah lama yang telah rusak yang telah rusak dan hancur disebabkan hujan dan salju. Kemudian beliau bekerja membantu ayahnya mereparasi jam dan saat itulah al-B niy mendapatkan waktu yang lebih

⁷ Umar Abu Bakar, *op.cit.*, hlm. 18.

⁸ *Ibid.*, hlm. 18.

banyak untuk belajar, bagi al-B niy pekerjaan ini merupakan nikmat yang dikaruniakan Allah kepadanya, karena dengan begitu ia mempunyai kesempatan menghadiri kajian-kajian di Masjid. Pada awalnya al-B niy senang membaca buku-buku cerita Arab, seperti *al-Zhahir wa 'Antarah*,⁹ cerita-cerita detektif yang diterjemahkan kedalam bahasa Arab, seperti *Archier Lobphin* dan lain-lain serta buku-buku sejarah. Buku-buku tersebut ia dapatkan dengan membaca di toko buku di sebelah masjid.

Semangat beliau dalam mempelajari ilmu hadits berawal pada suatu hari dimana ia mendapatkan majalah *al-Manar* yang didalamnya terdapat tulisan Sayyid rasyid Ridha ketika membahas Kit b *Ihya 'Ulumuddin* dengan menunjukkan sisi baik juga kesalahan-kesalahan buku tersebut secara ilmiah. Al-B niy tertarik dengan tulisan tersebut karena bagi beliau baru kali ini mendapatkan tulisan ilmiah seperti itu. Rasyid Ridha juga menyebutkan bahwa Abu Radil Zainuddin al-'Iraqi mempunyai sebuah Kit b yang berjudul *al-Mughni 'an Hamli al-Asfar fi Takhrij ma fi al-Ihya' min al-Akhbar*. Kit b tersebut membahas tentang *Ihya' Ulumuddin* dengan meneliti hadits-haditsnya serta memisahkan antara yang *sahih* dengan yang *dha'if*.

Al-B niy mengikuti seluruh pembahasan tentang Kit b *al-Ihya* tersebut sampai akhir, baik diseluruh edisi majalah *al-Manar* maupun dari Kit b aslinya *Ihya 'Ulumuddin* karya al-Ghazali. Albaniy mulai tertarik dengan *takhrij* yang dilakukan al-Hafiz al-'Iraqi sehingga beliau menyalinnya dalam satu naskah atau meringkasnya dengan memanfaatkan Kit b-Kit b ayahnya sebagai referensi dalam memahami kata-kata asing karena ia adalah seorang '*ajam* (bukan orang Arab). Hasil salinan dari ringkasan al-B niy tersebut mencapai 4 juz dalam 3 jilid mencapai 2012 halaman dengan dua macam tulisan, yang pertama tulisan biasa yang kedua

⁹ *Ibid*, hlm. 22.

tulisan yang lebih rapi dan teliti disertai *footnote* yang berisi komentar, penafsiran makna hadits, atau melengkapi (sesuatu yang dianggap perlu dari tulisan al-'Iraqi). Misalnya jika ada kata-kata sulit beliau mengambil atau meruju' pada Kitab *Gharib al-Hadits* karya Ibnu al-'Asyir, *al-Nihayah*, dan beberapa kamus.

Kegemaran al-B niy terhadap warisan Nabi terus bertambah, demikian pula upayanya dalam memisahkan hadits-hadits shahih dari yang lemah. Hal ini menyebabkan beliau bekerja hanya tiga hari dalam satu minggu selain hari selasa dan jum'at. Karena bagi beliau waktu tersebut telah cukup untuk mendapatkan makanan pokok bagi keluarga dan anak-anaknya. Adapun waktu-waktu selebihnya beliau gunakan untuk menuntut ilmu, menulis dan mempelajari hadits rasulullah SAW terutama manuskrip hadits yang ada di perpustakaan "*Zahiriyah*". Beliau banyak menghabiskan waktu di perpustakaan sehingga setiap orang pada saat itu mengetahui kesungguhan dan semangatnya dalam memanfaatkan waktu. Bahkan karena sangat rajinnya dia di perpustakaan pegawai perpustakaan langsung memberikan kunci perpustakaan kepada beliau sehingga al-B niy lebih leluasa untuk menimba ilmu.¹⁰

Tidak seperti pada kebanyakan ulama atau cendekiawan saat ini yang mudah mendapatkan buku-buku yang mereka perlukan dengan cara membeli karena tersedianya dana yang mereka miliki, maka al-B niy mendapatkan buku-buku yang ia cari dari perpustakaan, seperti perpustakaan *al-Zahiriyah*, *al-'Arabiyyah al-Hasyimiyah* (Ied Ikhwani) milik Ahmad Hamdiy dan Taufik. Beliau juga mendapatkan dari toko buku seperti milik Sayyid Salim

¹⁰ Maktabah Ummu Salma al-Atsari, <http://www.ummusalma.wordpress.com>.

al-Qusaibasiy dan anaknya Izzat dengan cara meminjam karena beliau tidak sanggup membelinya.¹¹

Ketekunan dan keuletan al-B niy membawa hasil yang sangat besar. Beliau menjadi rujukan para penuntut ilmu, dosen maupun para ulama dalam ilmu hadits khususnya dalam *al-Jarh wa ta'dil*. Keadaan ini menimbulkan hasad (kebencian) dari orang-orang yang dengki baik ketika mengajar di Universitas Islam Madinah sehingga beliau dikeluarkan dari Universitas tersebut maupun ketika berdakwah di Damaskus, bahkan beliau pun di penjara pada tahun 1389 H/ 1968 M. Ketika di penjara pun al-B niy tetap produktif dan menghasilkan karya yang berjudul "*Mukhtashar Shahih Muslim*".¹²

Dalam penulisan maupun dalam dakwahnya, al-B niy menggunakan metode atau *manhaj* para salaf ahlus sunnah wal jama'ah. Albaniy juga memiliki gaya ilmiah tersendiri yang berpijak pada asas-asas yang kokoh, yakni: yang *pertama*, al-B niy memiliki *manhaj* (metode) ilmiah yang jelas dalam setiap fase pemikirannya yaitu *manhaj* salaf ahlus sunnah wal jama'ah: yang *kedua*, mempunyai kemampuan berdebat yang ditunjang dengan penguasaan yang kuat terhadap sunnah, atsar dan khabar; yang *ketiga*, mempunyai hujjah (argumentasi) yang kuat dalam setiap fatwanya; yang *keempat*, mempunyai sikap yang tegas dalam masalah yang beliau anggap benar berdasarkan dalil.¹³

¹¹ Umar Abu Bakar, *op.cit.*, hlm. 28

¹² Mubarak bin Mahfuz Bamualim, *op.cit.*, hlm. 46

¹³ Ukaisyah Abdul Mannan at-Taibiy, *Fatwa-fatwa Syaikh al-Baniy*, terj. Amiruddin Abdul Jalil (Jakarta: Pustaka Azzam, 2003), hlm. 12.

Kesabaran, ketekunan, dan keuletan al-B niy dalam dakwah maupun dalam penelitian hadits mendapatkan pujian dari para ulama, bahkan para ulama menyebutnya sebagai mujaddid abad ini. Rasulullah SAW bersabda:

ان الله يبعث لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها

“ Sesungguhnya Allah mengutus kepada umat ini pada setiap seratus tahun seorang mujaddid yang memperbarui urusan agama mereka”¹⁴

C. Guru-guru al-B niy

Meskipun al-B niy bukanlah ulama lulusan perguruan tinggi namun bukan berarti beliau tidak mempunyai guru yang menghantarkannya menjadi seorang ahli hadits. Dalam kenyataannya al-B niy mempunyai guru yang ahli bidang hadits, bahasa, juga tentang fiqh.

Di antara para guru al-B niy ¹⁵ adalah:

1. Haji N h Najati (ayah al-B niy), kepada beliau belajar al-Qur'an beserta tajwidnya, dan sekilas tentang fiqh Hanafi.
2. Syaikh Sa'id al-Burh niy, kepadanya beliau belajar Kit b mar qi' al-falah, beberapa hadits dan ilmu balaghah.
3. Syaikh Raqib al-Tabbakh, darinya al-B niy memperoleh ij zah riwayat.

D. Murid-murid al-B niy

Al-B niy adalah salah seorang tokoh yang telah menghabiskan seluruh isi hidupnya untuk menuntut ilmu, mengajar, dan berdakwah. Dengan demikian beliau tidak hanya memiliki

¹⁴ <http://www.abuayaz.co.cc/2010/06>

¹⁵ Ini menunjukkan bantahan bagi mereka yang mengklaim bahwa al-Baniy tidak mempunyai guru atau hanya belajar secara otodidak lihat www.al-manhaj.com.

puluhan murid bahkan ratusan, meski terdapat perbedaan di antara mereka baik masa, subyek, maupun metode pengambilan ilmu dari beliau. Di antara mereka ada yang mengambil ilmu secara langsung atau melalui perantara Kit b, kaset atau lainnya. Namun demikian mereka mempunyai ciri yang sama berupa aqidah yang murni serta mengikuti al-Qur'an dan Sunnah sesuai pemahaman al-salaf al-salih.

Di antara para muridnya:¹⁶

1. Ihsan Ilahi Zahir
2. Ahmad al-Sayyid al-Khasayab, bermukim di Amman Yordania
3. Basim Faisal Jawabirah, dosen ilmu Hadits di Riyadh
4. Hijazi Muhammad Syarif, beliau mendapat pujian dari al-B niy sebagai seorang yang utama dalam ilmu hadits.
5. Husain Khalid Asysy, bermukim di Abu Dabi.
6. Husain 'Audah al-awayisyah, bermukim di Amman Yordania.
7. Hamdi Abdul Madjid al-Salafiy, bermukim di Iraq.
8. Khairudin Wanli, seorang penyair terkenal yang berdomisili di Damaskus, Sy m.
9. Zuhair al-Syawisyi, pemilik penerbit *al-Maktabah al-Islamiy*, berdomisili di Beirut, Lebanon.
10. Rida' Na'san Mu'ti, Menantu al-B niy
11. Salim bin Ied al-Hilaliy, seorang da'i yang pernah berkunjung dua kali ke Indonesia tahun 1422 H dan 1423 H.

¹⁶ Mubarak bin Mahfuz Bamualim, *op.cit.*, hlm. 171-175.

12. 'Ashim bin Abdullah al-Qaryuti, bertugas di pusat pengkajian ilmiah di Madinah al-Munawwarah.
13. Abdullah Salih al-Ubailan, bermukim di Saudi Arabia.
14. Abdurrahman al-B niy , seorang ahli dalam bidang pendidikan dan dosen pada sebuah Universitas di kota Riyadh.
15. Abdurrahman Abdussamad, menekuni syaikh al-B niy di kota Halab, Hammah dan lainnya.
16. Izzat Khizzir, seorang yang diberi wasiat untuk memimpin pemandian jenazah al-B ni.
17. Ali bin Hasan Abdul Hamid al-Halabiy al-Asy'ariy, beliau pernah berkunjung ke Indonesia sebanyak tiga kali.
18. Umar Sulaiman al-Asyqar, berdomisili di Yordania.
19. Muhammad Ibrahim Syauqrah, bermukim di Amman Yordania.
20. Muhammad Ahmad (Abu Laila al-Asy'ariy), bermukim di Zarqo Yordania.
21. Muhammad Ibrahim Syaibaniy, penulis Kit b "hayah al-B niy " dalam dua jilid, bermukim di Kuwait.
22. Muhammad Jamil Zainu, menekuni syaikh-syaikh al-B niy di kota Halab, Hamah, dan Ruqah Syiria, seorang dosen di D r al-Hadits, Makkah al-Mukarramah.
23. Muhammad 'Abdurrahman al-Maghrawi, belajar pada al-B niy di Universitas Islam Madinah, berdomisili di Maroko.
24. Muhammad Ied al-Abb si, salah seorang murid al-B niy yang paling lama belajar dengan beliau, bermukim di Riyadh.
25. Muhammad Lutfi al-Sabbagh, seorang doktor bidang pendidikan, bermukim di Riyadh.

26. Mahm d Mahdi al-Istambuli, penulis Kit b "*Tuhfah al-Arus*" yang telah diterjemahan kedalam bahasa Indonesia "Kado Pemikahan". Beliau meninggal pada tahun 1420 H/1999 M.
27. Muhammad Musa Ali Nasr (Abu Anas), bermukim di Amman Yordania. Beliau banyak menulis makalah dalam Majalah "*al-Asilah*" beliau juga pernah berkunjung ke Indonesia tahun 1423 H.
28. Muhammad Nasir Tarmanini, salah seorang murid al-B niy yang terkenal di kota Halab Syria.
29. Muhammad Nasib al-Rifa'i, beliau belajar pada al-B niy di kota Halab.
30. Mahmud Atiyah, bermukim di Syariqah,
31. Mustafa al-Zarbul, bermukim di kota Amman sejak meletusnya perang teluk.
32. Mustafa Ismail (Abu Hasan al-Masri al-Ma'arabi), berdomisili di Yaman.
33. Masyhur bin hasan Alu Salman, salah seorang murid al-B niy yang banyak menghasilkan karya tulis, beliau bermukim di Yordania, dan pernah juga berkunjung ke Indonesia tahun 1423 H.
34. Muqbil bin Hadi al-Wadh'iy, belajar dengan al-B niy di Universitas Islam Madinah, beliau meninggal di Makkah al-Mukarramah tahun 1422 H.
35. Walid Muhammad Nabih Saif Nasr (Abu Khalid), berdomisili di Qatar, Kit b beliau "*al-Syar'ah*" karya Imam Ajurri.
36. Mahfuz Rahman Zainullah, meninggal di Uni Emirat Arab.

E. Karya-karya al-B niy

Sebagai seorang pencinta ilmu, al-B niy banyak menulis karya-karya seputar hadits maupun sekitar masalah fiqih. Karya-karya tersebut selalu diiringi dengan *takhrij* ataupun *tahqiq*, *syarah* dan *tanqih* atas hadits-hadits yang ada didalamnya karena memang beliau seorang yang berkompeten di bidang ilmu Hadits. Beliau juga menjadi rujukan para ulama, dosen-dosen dan para penuntut ilmu. Mereka menemui beliau dari berbagai belahan dunia untuk mendapatkan ilmu darinya.¹⁷

Karya-karya al-B niy sekitar 218 judul yang menunjukkan ketekunan beliau dalam ilmu, diantaranya ada yang telah dicetak dan beredar di tengah kaum muslimin, ada yang masih dalam bentuk manuskrip dan ada pula yang sudah hilang.¹⁸

¹⁷ Umar Abu Bakar, *op.cit.*, hal. 55. Lihat juga Ukasyah Abdul Manan *at-Taibiy*, *op. cit.*, hlm.12.

¹⁸ Kitab beliau yang masih dalam bentuk manuskrip(belum dicetak): 1. *Al-Ay t wa Ah dits fi Dzammi al-Bid'ah*. 2. *Ah dits Isra' wa Mi'r j*. 3. *Ah dits Taharri wa al-Bina' ala al-Yaqin fi al-Shalat*. 4. *Al-Ahadits Dha'ifah wa al-Maudhu'ah allati Dha'afaha au Asyara il Dha'fiha Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyah fi Majmu' Fatawa*. 5. *Al-Ahadits Dha'ifah wa al-Maudhu'ah fi Ummaha al-Kutub al-Fiqhiyah*. 6. *Al-Ah dits Mukhtarah Karangan al-Dhiya' al-Maqdisi*, Tahqiq-Takhrij. 7. *Ahk m al-Rik dz*. 8. *Al-Ahk m* Karangan al-Isybili, Tahqiq dan Takhrij. 9. *Al-Ahkam al-Musta* Karangan Isybili, yang sudah dikomentari dan di Takhrij. 10. *Al-Adzk r* Karangan al-Naw wi,- Takhrij dan Komentari. 11. *Irsy d al-Nuq d fi Taysir al-Ijtih d* karangan al-Shan' ni yang sudah di Takhrij dan di Komentari oleh al-B niy. 12. *Iz latu al-Syuk k 'an al-Hadits al-Bur k*. 13. *Al-Asil h wa al-Ajwib h*. 14. *Asb abu al-Ikhtil f*, Karangan al-Khumeidi yang sudah di Tahqiqnya. 15. *Asm 'u al-Kutub al-Mans khah min al-Maktabah al-Zahiriyyah*. 16. *Ush lu al-Sunnah wa l'tiq du al-Din* Karangan al-Khumeidi yang sudah di Tahqiqnya. 17. *Al-Amts lu al-Nabawiyah*. 18. *Bughyatu al-H zim fi Fah ris al-Mustadarak al-Hakim*. 19. *Baina Yucayyit Til wah*. 20. *Tarikh Dimasyqi* karangan Abu Zur'ah Riwayat Abu Maim n-Tahqiq dan Komentari. 21. *Takhrij Hadits Abu Sa'id al-Khudri fi Sujud al-Sahwi*. 22. *Tarjama al-Ahshabi Abu al-Ghadiyah-Studi riwayat Tentang Pembunuhan 'Amar bin Yasir*. 23. *Al-T 'qib wa al-Mab' ts 'ala Risalah al-Syuyuthi al-Thurshuts*. 24. *Al-Ta'liq al-Raghib 'ala al-Tarhib* wa al-Tarhib. 25. *Al-Ta'liq 'ala Risalah Kalimah al-Saw ' 26. Al-Ta'liq 'ala Sunan Ibnu M 'jah*. 27. *Al-Ta'liq al-Mumajjad 'ala Muwattha' al- Imam Muhammad* karangan al-Laknawi-Komentari dan Tahqiq. 28. *Al-Ta'liq d al-Jiy d 'ala Dza'adi al-Ma' d*. 29. *Al-Ta'liq d His n 'ala al-Ihs n*. 30. *Talkhis Hi jab al-Mar'ah al-Muslimah*. 31. *Tam mu al-Minnah fi Ta'liq 'ala Fiqh al-Sunnah*. 32. *Al-Tahmid Fi Fardhi Ramadhan*. 33. *Tahdzib Shahih jami' al-Saghir wa Ziyadatuha wa al-Istidrak 'alaih*. 34. *Al-Tauhid* Karangan Muhammad Ahmad al-'Adawi-Takhrij dan Komentari. 35. *Taisir Intif 'il Khillan bin Tsiq t Ibnu Hibb n*. 36. *Al-Tsamar al-Mustathab fi Fiqh al-Sunnah wa al-Kitab*(belum selesai) 37. *Al-Jam'u baina Mizan al-'itid l al-Dzahabi wa Lis n Mizan Ibni Hajar*. 38. *Jawab Haula al-Adzan wa Sunnah al-Jum'ah*. 39. *Hajjatu al-Wada'*. 40. *Al-Haudh al-Maur dh fi Zaw 'id Muntaq ' Ibni al-Jar d*. 41. *Al-Da'wah al-Salafiyyah Ahd fulha wa Mauqifuha min al-Mukhalifina lah* . 42. *Diw n wa al-Dhu'af ' wa Matr kin* Karangan al-Dzahabi-Tahqiq dan Komentari. 43. *Rij l Jarh wa ta'dil*, Karangan Ibnu Abi Hatim. 44. *Al-Radda 'ala Risalah Syaikh al-Tuwajiri fi Bukh ts min Shifah al-Shalat*. 45. *Al-Radd 'ala al-Sakhkhaf fima Sawwadahu 'ala Dhafi Syubhat al-Tasybih*. 46. *Al-Radd 'ala 'Izzuddin Balq fi Minhajih*. 47. *Al-Radd 'ala Kitab Tahrir al-Mar'ah fi 'Ashri al-Risalah*, Karangan Muhammad Abdul Halim Abu al-Syaqqah. 48. *Al-Radd 'ala Kitab*

Karya beliau yang sudah dicetak:

A. Ilmu Fiqh;

1. *Adab al-Zif f fi al-Sunnah al-Muthahharah*, (adab-adab perkawinan menurut Sunnah Rasulullah SAW yang suci)
2. *Ahk mu al-Jan iz*, (hukum-hukum pelaksanaan jenazah)
3. *Ayat Bayyinah fi 'Adami Sama' al-Ammat ala Madzhab al-Hanafiyah al-Sadat*, (dalil-dalil yang menerangkan bahwa orang mati tidak mendengar menurut madzhab Hanafi); merupakan karya Imam al-Alusi ra yang diteliti dan ditakhrij oleh al-B niy .

Zahiriyyat al-Ij' , Karangan Safar al-Hawali. 49. *Al-Radd 'ala Kitab al-Murj 'at* Karangan Abdul Husein Syafaruddin al-Rafidhi. 50. *Al-Radd ala Hidayat al-Badi' fi Masalah Qabdh ba'da al-Ruku'*. 51. *Raddu al-Mufhim ala Man Kh lafa al-'Ulama wa Tasyaddada wa Ta'asshaba wa Alzama al-Mar'ata an Tastura Wajhaha wa Kaffaiha wa 'Aujaba wa lam Yaqna' biqaulihim: Innahu Sunnatun wa Mustahab*, 52. *Al-Raudhun al-Nazhir fi Tartib wa Takhrij Mu'jam al-Thabrani al-Shaghir*. 53. *Zahru Riy dh fi Radd ma'a Shanna'ahu al-Q dhi 'ly dh 'ala man Aujaba al-Shal t 'ala al-Basyir al- Nazhir fi Tasyahhudi al-Akhir* Karangan al-Khaidhari-Tahqiq dan Komentar. 54. *Subul al-Salam-Komentar*. 55. *Al-Safar al-Mujib li al-Qashar*. 56. *Shahih Isr ' Mi'r j*. 57. *Shahih Sunan Abu Daud-Takhrij Lengkap*. 58. *Shahih Sirah al-Nabawiyah* (karangan yang belum Rampung). 59. *Shahih Kasyfu al-Astar 'an Dzaw id al-Badzzar*, karangan al-Haisy mi. 60. *Sifat Shalat Nabi SAW*. 62. *Shalat al-Istiaq '* . 63. *Shalat al-Kush f wa m ra' al-Nabi fih min al-Ay t*. 64. *Dha'if Kasyfu al-'Atsar 'an Dzaw id al-Badzzar* , karangan al-Haisy mi. 65. *'Audah il al-Sunnah*. 66. *Gh yat 'Amal bi Tadh'if Hadits Ardhi A'mal wa al-Radd 'ala al-Ghum ri bishahih al-Maq l*. 67. *Fihris Ah dits al-Kit b al-T rikh al-Kabir*, Karangan al-Bukhari. 68. *Fihris Ah dits al-Kit b al-Syari'ah*, Karangan al- jurri. 69. *Fihris Asma'u al-Shahabat alladziyna Asnadu Ah dits fi Mu'jam al-Thabrani al-Aushat*. 70. *Al-Fihris al-Sy mil li Ah dits wa Ats r Kitab al-K mil*, Karangan Ibnu Adiy. 71. *Fihris Kitab al-Kaw kib al-Durriyyah* Karangan Ibnu Urwah al-Hambali. 72. *Fihris Makhth th t al-Haditsiyah fi Maktabat al-Auq f al-Halabiyyah*. 73. *Al-Fihris al-Muntakhab min Maktabah al-Hazanah Ibnu Yusuf-Marrakisiy*. 74. *Q mus al-Bid '* . 75. *Qisshah al-Masih al-Dajjal wa Nuzul Isa 'alai al-Salam wa Qatluhu lyy hu fi Akhiri al-Zaman*. 76. *Kaifa Najibu an Nufassir al-Qu'r'an?*. 77. *Al-Mahwu wa al-Itsb t alladzi Yudda'a bih fi La il ti al-Nishfi min al-Sya'b n*. 78. *Mukhtashar Tuhfatu al-Maul d*, Karangan Ibnu Qayyim (Ringkasan dan Takhrij). 79. *Mukhtashar Ta'liq Syaikh Muhammad Kan'an*. 80. *Mukhtashar al-Tawasshul*. 81. *Mukhtashar al-'Aqidah al-Thah wiyah*. 82. *Mudz kirah Rihlah il Mishr*. 83. *Mas 'il Abi Ja'far Muhammad bin Utsman bin Abi Syaibah-Tahqiq dan Komentar*. 84. *Mas wi al-Akhlaq*, Karangan al-Khar 'ithi-Tahqiq dan Takhrij. 85. *Al-Mustadrak 'ala al-Mu'jam al-Mufahharas li Alf zi al-Hadits*. 86. *Ma'a al-Ustadz al-Thanthawi*. 87. *Ma'alimu al-Tanzil*, Karangan al-Baghawi-Takhrij. 88. *Mu'jam al-Hadits Nabawi* (40 Jilid). 89. *Al-Mughni 'an Hamli Asf r fi Asf r*, Karangan al-Hafidz al-'Iraqi-Komentar dan Takhrij. 90. *Al-Munazhar t wa al-Rud d* 91. *Al-Munazhar t baina Syaikh al-Baniy wa Syaikh al-Zamz mi* disalin oleh Abdul al-Shamad al-Baqq li. 92. *Munazhar t Kit biyyah ma'a Tha'ifah min Atba'a al-Qadhiyaniyyah*. 93. *Muntakhab t min Fihris al-Maktabah al-Birth niyyah*. 94. *Maw rid al-Suy thi fi al-J mi' al-Shaghir*. 95. *Naqdu al-T j al-J mi' li Ush l*, Karangan Manshur Ali N shif-Komentar dan Takhrij. 96. *Washfu al-Rihlah al-Ula ila Hijaz wa Riy dh Mursyidan li al-Jaisiy al-Su' diy*. 97. *Wadh'u al-Atsar fi Tartib Ah dits Musykil al-Atsar*. Sedangkan kitabnya yang hilang berjudul *Mukhtashar Shahih Muslim* yang sudah di Tahqiq dan di Takhrijnya, Umar Abu Bakar, *Ibid.*, hlm.123-136

4. *al-Mughni 'an Hamli al-Asfar fi al-Asfar*, karya al-Iraqi yang beliau *ta'liq* dan *takhrij*.
5. *Silsilah al-hadits al-Shahihah wa Sai'un min Fiqhiha wa Faw'idha* (Kumpulan hadits sahih beserta fiqihnya)
6. Mentakhrij Kitb "*Riyadu al-Shalihin*" karya Imam al-Nawawi
7. *Al-Raddu 'ala al-Ta'qib al-Hasis* (bantahan terhadap Kit b Ta'qib al-Hasis karya al-habsiy al-Harari).
8. *Haqiqatu al-Shiyam* (hakikat puasa); karya Ibnu Taimiyah yang beliau *takhrij* hadits-haditsnya.
9. *Su'al wa Jawab haula Fiqhi al-Waqi'* (tanya jawab seputar memahami realita umat).
10. *Iqtida' al-'Ilmi wa al-'Amal*, karya al-Khatib al-Baghdadi yang diteliti kembali dan dii *takhrij* hadits-haditsnya serta dikomentari.
11. *Al-Ikmal fi Asma' al-Rijat*, karya Imam al-Tibrizi yang di *tahqiq*.
12. *Al-Liman*, karya Imam Abu Bakar bin Abu Syaibah yang di *tahqiq* dan di *takhrij* hadits-haditsnya serta dikomentari.
13. *Ta'sisu al-Ahkam Syarh Bulughul Maram*, karya Syaikh Ahmad bin Yahya al-Najmi yang di- *ta'liq*. Jilid pertama telah dicetak.
14. *Takhrij Ahadits Fad'il al-Syaim wa Dimasq*, karya Imam al-Rib'i.
15. *Takhrij Ahadits Kit b Musykilah al-Faqri* karya Yusuf al-Qardhawi.
16. *Al-Ta'qib 'ala Risalah al-Hijab*, karya Ab A'la al-Maududi yang beliau komentari.
17. *Al-Ta'liqatu al-Radiyah 'ala al-Raudhah al-Nadiyah*, karya Sidiq Hasan Khan yang beliau *ta'liq*.

18. *Al-Tankil bi-ma fi Ta'nib al-kausari min al-Batil*, karya al-'Allamah 'Abdurrahman al-Mu'allimi yang beliau *tahqiq* dan tanggapi dalam dua jilid.
19. *Jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Qur'an wa Sunnah*, (jilb b wanita muslimah dalam Qur'an dan Sunnah).
20. *Hij b al-Mar'ah wa Lib suha fi al-Shalah* (Hij b seorang wanita dalam shalat); karya Ibnu Taimiyah yang beliau *takhrij*, *tahqiq* dan *ta'liq*.
21. *Hajjatu al-Nabiy SAW kama Rawaha 'anhu Jabir wa Rawaha 'anhu Siqat Ash bihi al-kabir*, (manasik haji Rasulullah SAW menurut riwayat Jabir dan sahabat terkemuka).
22. *Huq qu al-Nis ' fi al-Isl m*, karya Syaikh Muhammad Rasid Ridh yang beliau *ta'liq*.

B. Ilmu Kalam;

1. *Al-Ajwibah al-N fi'ah 'an As'ilah Lajnah Masjid al-Jam'ah*, (beberapa jawaban terhadap pertanyaan *Lajnah Masjid al-Jami'ah*
2. *Syarhu al-'Aqidah al-Tahawiyah*, karya Imam Ibnu Abi al-Izz al-hanafi yang beliau *takhrij* hadits-haditsnya.
3. *Al-Ihtijaj bi al-Qadar* (Berhujjah dengan Takdir Ketentuan Allah) karya Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah, *ditahqiq* oleh al-B niy .
4. *Al-Syihab al-Saqib fi Zammi al-Khalil wa al-Sahib*, karya Imam al-Suyuti yang beliau *takhrij* hadits-haditsnya *Raf'u al-Atsar li Ibthal Adillati al-Qailina bi Fana'i al-Nar*, (menyingkap tabir-tabir dalam upaya membatalkan argumentasi orang-orang yang berpendapat bahwa neraka itu tidak kekal karya Imam al-San'ani).
5. *Al-Raddu 'ala Syaikh Ismail al-Anshariy fi Mas'alah al-dzahab al-Muhallaq*.

6. *Difa' 'an al-hadits al-Nabiy wa al-Sirah fi al-Raddi 'ala jahalat al-Duktur al-Buti fi Fiqhi al-Sirah*, (pembelaan terhadap hadits Nabi dan sejarah, sebagai bantahan atas kejahilan doktor al-Buti dalam sejarah perjalanan rasulullah SAW).
7. *Tahziru al-Sajid min Ittikh zi al-Qub r Mas jid*, (peringatan bagi orang yang menjadikan kuburan sebagai masjid).
8. *Al-Raddu 'ala Arsyad al-Salafiy* (bantahan terhadap saudara Arsyad al-Salafiy).
9. *Islahu al-Masajid min al-Bida'i wa al-'Awaid*; karya Imam al-Qasimi yang di-*takhrij* haditsnya beserta tanggapan beliau.
10. *Al-Iman*, karya Imam Abu Ubaid al-Qasim bin Sallam yang di *tahqiq* dan di *takhrij* hadits-haditsnya serta dikomentari.
11. *Ighasatu al-Lahafan min Masayidi al-Syaithan*, karya Imam Ibnu Qayyim al-Jauziyah yang di- *takhrij* haditsnya.
12. *Bidayatu al-Su'ul fi Tafdil al-Ras l*, karya Imam al-Izz bin Abdus Salam yang di-*tahqiq* dan di- *takhrij* hadits-haditsnya.

C. Ilmu Hadits;

1. *Sahih Sunan Abu Dawud*, sebanyak tiga jilid.
2. *Sahih Sunan Ibnu M jah*, sebanyak dua jilid.
3. *Sahih al-jamil al-Saghir wa Ziyadatuha*, sebanyak dua jilid.
4. *Sahih al-Tarhib wa al-tarhib*, berjumlah tiga jilid.
5. *Sahih al-Adab al-Mufrad*, karya Imam al-Bukhari.
6. *Sahih Ibnu Huzaimah*, karya Imam Ibnu Khuzaimah yang beliau *takhrij*.

7. *Silsilah al-hadits al-Dha'ifah wa al-Maudhu'ah wa Atsaruha al-Sayyi'i al-Ummah*, (kumpulan hadits-hadits dhaif hadits-hadits palsu serta dampak negatifnya terhadap ummat).
8. *Irwā al-Galil fi Takhrij Ahadits Manari al-Sabil*, (kumpulan hadits-hadits Kit b *Manarus Sabil*); karya beliau dalam delapan jilid beserta satu jilid indek hadits.
9. *Al-Ba'is al-Hasis Syarh al-Ikhtishar 'Ul m al-hadits*; karya Imam Ahmad Syakir yang di-*tahqiq* dalam dua jilid.
10. *Al-hadits al-Hujjah Binafsihi fi al-Aqidah wa al-Ahkam*, (hadits Nabi SAW adalah hujjah bagi aqidah dan hukum).
11. *Al-hadits al-Nabawi*; karya Muhammad al-Sabagh yang beliau *takhrij*
12. *Al-Zabbu al-Ahmad 'an Musnad al-Imam Ahmad*, (pembelaan yang terpuji atas Kit b Musnad Imam Ahmad bin Hanbal)
13. *Tahqiq Ma'na al-Sunnah*; karya Sulaiman al-Nadwi yang di- *takhrij* hadits-haditsnya.
14. *Mukhtashar shahih Muslim*
15. *Sahih Sunan al-Tirmizi*, sebanyak tiga jilid
16. *Shahih Sunan al-Nasa'i*, sebanyak tiga jilid

F. Biografi Muhammad Sa'id al-'Asyimi

1. Biografi Singkat dan Kondisi Sosial dan Budaya

Tidak cukup banyak sumber yang menyebutkan tentang keberadaan biografi dari al-'Asymawiy. Namun yang jelas bahwa Muhammad Sa'id al-Asym wiy dilahirkan di Mesir pada tahun 1932 M. Dia seorang Hakim, pakar perbandingan hukum Islam-hukum konvensional, dan penantang utama terhadap ideologisasi agama Islam di negeri Piramida Mesir. Buku utamanya yang berjudul *Al-Islam al-Siyasi* (Islam Politik), merupakan *magnum opus*-nya al-al-'Asym wiy yang banyak dicari dan dijadikan rujukan untuk memahami nalar (imaji) dan fenomena Islam politik di Timur Tengah umumnya.¹⁹

Al-Asym wiy mengalami karir hukum dan intelektualnya dalam instansi pemerintah. Beliau adalah mantan ketua Peradilan Tinggi Kairo. Meskipun banyak mendapat kecaman dan ancaman dari beberapa kelompok ekstrimist di Mesir karena karangan-karangannya, al-Asym wiy tetap memilih hidup di Kairo dengan mendapat perlindungan dari pemerintah selama 24 jam.

Al-Asym wiy meraih gelar akademiknya sebagai sarjana hukum dari Universitas Kairo tahun 1954. Karir hukumnya dimulai dari bawah sebagai asisten jaksa di Propinsi Aleksandria, sampai pada puncaknya sebagai Hakim Agung. Beliau aktif menulis di berbagai media massa di Mesir, diantaranya kolom tetap di majalah mingguan Oktober, dan juga menulis berbagai buku dalam bidang hukum yang banyak diminati.

Disamping aktif di jalur hukum dan aktif menulis diberbagai media masa, dia juga aktif mengajar di berbagai perguruan tinggi, antara lain: University di Kairo, universitas Tubingen di Jerman Barat, Uppsala, Swedia, dan Institut Studi Blenninggrad Prusia kehormatan, serta

¹⁹ <http://ar.wikipedia.org/wiki>

Sorbonne, Prancis.²⁰

Kehidupan al-Asym wiy yang secara akademik dekat dengan masa dimana negeri Mesir dikenal sebagai gudang ilmu yang sangat merdeka dalam mengutarakan pendapat mereka. Di tengah kondisi seperti inilah al-Asym wiy tumbuh dan berkembang. Mesir pada masa itu sedang mengalami transformasi intelektual yang sangat cepat. Kita mengenal beberapa tokoh yang sangat lantang menyuarakan pendapatnya yang kesemuanya berasal dari negeri Piramida ini. Sebutlah misalnya, Qosim Amin, Nawaal el Sadawi, Huda Sa'rawi, Fatima Marnisi, dan Fadwa el Guindi serta lainnya. Belum lagi tokoh-tokoh yang mencurahkan segala pemikirannya untuk kemajuan Mesir. Di antara mereka ada tokoh-tokoh yang sangat disegani dalam dunia pemikiran Islam, contoh saja al-Afgani, Rasyid Ridho, Muhammad Abduh dan lain-lain. Secara tidak langsung maupun tidak langsung, al-Asym wiy bersinggungan dengan pemikiran-pemikiran yang sangat plural dan liberal ini, seperti pemisahan antara agama dengan negara. Termasuk ketika dia dalam pendidikannya, tentunya dia tidak asing dengan pergulatan wacana yang ada di Mesir, sampai ketika akhirnya dia diangkat menjadi hakim Agung pemerintah, yang otomatis dia harus menjawab permasalahan yang tidak hanya berkaitan dengan kondisi masyarakat secara aktual, tetapi juga tapi juga berkaitan dengan hukum yang bersifat kontemporer yang tidak bisa dengan hanya menggunakan pendekatan hukum islam (fiqh) semata-mata tanpa menggunakan piranti-piranti lainnya berupa sosial, budaya, politik dan ekonomi.

Oleh karena itu, dikarenakan pola pikir yang begitu liberal dalam menjawab persoalan umat, maka tak jarang ia mendapat ancaman dan serangan dari ulama-ulama yang

²⁰ <http://www.ansarsunna.com/vb/archive/index.php/t-923.htm>

berseberangan dengannya, sehingga pernah ia diancam dibunuh karena ia dianggap telah kafir. Oleh karena itulah, sampai sekarang ia masih hidup dibawah perlindungan aparat pemerintah Mesir selama 24 jam.²¹

G. Karya-karya Muhammad Sa'id al-'Asym wiy.

Di tengah kesibukan dia sebagai hakim, konsultan, dosen dan profesi lainnya dia sangat aktif menuangkan pikirannya dalam bentuk tulisan. Konon, ia sudah menulis lebih dari tiga puluh buku dengan menggunakan bahasa Arab, Inggris dan Prancis. Bahkan buku-buku dia yang berbahasa Inggris mampu menembus pasaran Amerika dan bisa diakses lewat Amazon.Com.²²

Karya-karya beliau:

A. Berbahasa Arab

1. *Al-Riba wa al-Faidah fi al-Islam* (Riba dan Bunga dalam Islam)
2. *Ushul al-Syari'at* (Pokok-pokok Syari'at)
3. *Ala Manshat al-Qadha*, (Penataan hukum)
4. *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyah al-Hadits* (kritik terhadap Jilbab dan autentik Hadits)
5. *Al-Syari'ah al-Islamiah al-Qanun al-Mishr*, (Syari'at Islam dan perundangan di Mesir)
6. *Hayat al-Insan*, (kehidupan Manusia).

²¹ Muhammad Sa'id al-'Asym wiy *Kritik Atas jilbab*, terj. Novriantoni Kahar dan Opie TJ, dengan judul asli, *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyah al-Hadits*, (Jakarta: JIL dan The Asia Foundation, 2003), hlm. 171

²² <http://ar.wikipedia.org/wiki>, *Loc.cit.*,

7. *Diywan al-Akhlaq*, (Kantor Akhlaq)
8. *Risalah al-Wujid*, (adanya Surat)
9. *Al-'Aqlu fi al-Islam*, (Berpikir secara Islam)
10. *Min Wahyi al-Qalam*, (Inspirasi dari pena)
11. *Ruh al-Din*, (Semangat Beragama).
12. *Jawami' al-Fikr*, (Kumpulan Pemikiran)
13. *Tarikh al-Wujudiyah fi Fikri al-Basyariyah*, (Sejarah Eksistensialisme dalam pemikiran manusia)
14. *Dhamir al-'Ashar*, (Hati nurani Zaman)
15. *Jauhir al-Islam* (Esensi Islam)
16. *Hashadu al-'akli*, (Buah pikiran)
17. *Ruh al-'Adalah*, (semangat keadilan)
18. *Ma'alim al-Islam* (Parameter Islam)
19. *Mihnu wa al-Hamalatu al-Faransiyah*, (Mesir dan Kampanye Prancis)
20. *Islamiyat wa Israiliyat*, (Islamnya wanita Israil)
21. *Al-Shura'u al-Hadhari baina al-'Arabi wa Israil*, (Budaya Komplik antara Arab dengan Israil)
22. *Al-Khilafah al-Islamiyah*, (Konsep Pemimpin dalam Islam)
23. *Al-Islamu al-Siyasiy*, (Perpolitikan Islam)

B. Berbahasa Inggris

1. Development of Religion
2. Roots of Islamic Law

3. Islam and Relegion
4. Militan Doctrin In Islam
5. Relegion For the Future

C. Bebahasa Prancis.

1. L' Islamisme Contre L' Islam
2. Contre L' Inte'grisime Islamiste

D. Kitab dalam Proses Percetakan

1. Hayatu al-Insan (cetakan Khusus)
2. Jawami' al-Fikr
3. Ruh al-Din(Religion for the Future)²³

²³ Muhammad Sa'id al-'Asym wiy, *Haqiqat al-Hij b wa Hujjiyat al-hadits* (Al-Q hirah: Maktabah Madb liy al-Shaghair, 1994), him. 118

BAB IV

HUKUM JILB B DALAM PANDANGAN MUHAMMAD N SHIRUDDIN AL-B NIY DAN MUHAMMAD SA'ID AL-'ASYM WIY

A. Pandangan Hukum al-B niy

Seperti yang telah penulis jelaskan dalam kajian pustaka pada bab Pendahuluan, bahwa yang menjadi sumber primer penulis dalam membahas masalah ini adalah Kit b *Jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kitab wa al-Sunnah* dan *Raddu al-Mufhim ala Man Kh lafa al-'Ulama wa Tasyaddada wa Ta'asshaba wa Alzama al-Mar'ata an Tastura Wajhaha wa Kaffaih wa 'Aujaba wa lam Yaqna' biqaulihim: Innahu Sunnatun wa Mustahab*, kaitannya dengan pandangan hukum al-B niy tentang jilb b dan segala yang berhubungan dengannya.

Lewat kedua Kit b tersebut al-B niy telah menjelaskan secara tegas, lugas, dan argumentatif serta kajian yang komprehensif dengan berbagai rujukan bahwa hukum memakai jilb b itu adalah wajib secara mutlak (*wajib mu'abbad*) tanpa ada kompromi dan batasan waktu. Ukurannya adalah dengan menutup seluruh badan wanita kecuali muka dan telapak tangan¹. Artinya, secara implisit al-B niy menegaskan bahwa haram hukumnya perempuan memperlihatkan rambut, leher, dada, kaki dan lainnya. Pendek kata, hanya muka dan kedua telapak tangan saja yang tidak berdosa kalau diperlihatkan. Sedangkan pendapat yang

¹ Telapak tangan ukurannya adalah dari ujung jari sampai pergelangan tangan, Sedangkan muka ukurannya dari bawah rambut sampai dagu (memanjang) dan dari tepi telinga kanan sampai kiri (melebar).

mengatakan wajib menutup muka dan kedua telapak tangan merupakan pendapat yang keliru, hanya saja mereka enggan untuk menyampaikan kebenaran yang sesungguhnya.²

Lebih lanjut al-B niy mengatakan sesungguhnya hati saya hampir remuk melihat perbuatan *sufur*³ dan *tabbaruj*⁴ yang hina dan digandrungi oleh wanita-wanita zaman sekarang sebagaimana anai-anai berbondong-bondong memasuki api, namun kata al-B niy saya tidak bisa menyikapinya dengan mengatakan bahwa wajah dan telapak tangan itu aurat yang wajib ditutup. Apabila itu saya lakukan maka saya sudah mengharamkan apa yang dimubahkan oleh Allah dan Rasulnya,⁵ sekaligus menyembunyikan kebenaran dan ilmu pengetahuan yang itu sangat murkai Allah. Sebagaimana firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 159.⁶ Apalagi pada saat sekarang ini dinegeri-negeri Islam saja seperti seperti Syria dan Mesir, perempuan-perempuannya tidak mau lagi melaksanakan yang wajib apalagi yang sunnat.⁷ Pendek kata, sambung al-B niy ulama sekarang seharusnya sudah merasa puas ketika perempuan sudah menutup auratnya selain muka dan telapak tangan. Tegas nya lagi, seorang *murabbiy*, *fuqoha*, dan *mursyid* (pendidik, ahli fiqh dan pembimbing) harus bisa melihat secara obyektif fenomena ini. Menurut al-B niy seseorang tidak bisa memaksakan kehendak terhadap hal-hal yang sunnat kepada perempuan mukminat. Tetapi sangat mulia jika ada orang yang tetap konsisten dan mau melaksanakannya.⁸

² Muhammad N shiruddin al-B niy, *jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kit b wa Sunnah*, (Beir t: al-Maktabah al-Islamiy, 1407H/1987M) hlm. 27

³ *Suf* adalah wanita yang memperlihatkan wajah

⁴ *Tabaruj* adalah pril ku wanita yang menampilkan perhiasan dan kecantikannya serta segala sesuatu yang wajib ditutup karena dapat membangkitkan sahawat laki-laki.

⁵ Muhammad N shiruddin al-B niy, *jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kit b wa Sunnah*, *op.cit.*, hlm. 30

⁶ إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون

⁷ Muhammad N shiruddin al-B niy, *jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kit b wa Sunnah*, *op.cit.*, hlm. 32

⁸ *Ibid.*, hal. 30

Kembali kepada kesimpulan hukum di atas, al-B niy tentunya tidak melahirkan sebuah hukum secara *aksidental* dan membabi buta, banyak ayat dan hadits serta pandangan *fuqah* ' ulama *salaf*⁹ dan *khala'*¹⁰ dan lainnya yang sudah dianalisis dan dipahami oleh al-B niy untuk sampai kepada kesimpulan seperti itu, menurut penulis hal ini sangat perlu untuk didiskripsikan. Namun sebelum itu penulis menjelaskan terlebih dahulu persyaratan-persyaratan yang dikemukakan oleh al-B niy, ketika perempuan memakai jilb b. Karena al-B niy bukan hanya sekedar memerintahkan memakai jilb b namun di barengi dengan aturan yang sangat jelas, kreatif dan solutif sehingga seorang perempuan sudah memiliki rumusan yang jelas dan bisa menjadi panduannya ketika memakai jilb b dalam kehidupan sehari-hari.

A. Syarat-syarat Memakai Jilab

Menurut al-Baniy syarat-syarat memakai jilbab ialah:¹¹

1. Pakaian yang digunakan mampu menutupi seluruh badan kecuali muka dan telapak tangan termasuk dalam pemahaman al-B niy yang boleh diperlihatkan cincin, gelang

⁹ Mayoritas ulama berpendapat bahwa ulama salaf adalah mereka yang hidup pada tiga abad pertama tahun Hijriyah. Abad pertama disebut dengan periode Sahabat, abad Kedua disebut periode Tabi'in, dan periode ketiga disebut periode Tabi' Tabi'in. Hal ini berdasarkan hadits Rasulullah yang diriwayatkan oleh Muslim. "*Sebaik-baiknya masa (qam) adalah masaku, kemudian masa sesudahnya, kemudian masa sesudahnya*". Lihat; Abi al-Hasan Muslim Ibn Haj j al-Qusyairi al-Naisab ri, *Shahih Muslim*, jilid II (Beir t: D r al-Fikr, 1993), hlm. 520.

¹⁰ Ulama Khalaf adalah: ulama pasca tiga ratus tahun pertama Hijriyah. Abdullah al-Harariy al-Habasyiy, *Izh r al-Aqidah al-Sunniyah Bisarah} al-Aqidah al-Thahawiyah*, cet III (Beir t: D r al-Masy ri, 1997), hlm. 40.

¹¹ Muhammad N shiruddin al-B niy, *jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kit b wa Sunnah op.cit.*, hlm. 37-215. Sedangkan Muhammad 'Ali al-Shabnuni dalam *Raw'iul Bayan*,nya dengan menggunakan istilah hijab ia mengemukakan enam syarat saja; *pertama*, bahwa hijab yang dipergunakan perempuan adalah menutupi seluruh badan termasuk muka dan dua telapak tangan. *kedua*, bahwa pakain yang digunakan adalah tebal dan tidak boleh tipis, karena tujuan hijab sesungguhnya adalah menutup semua tubuh, apabil tidak tertutup maka namanya bukan hijab. *Ketiga*, Pakain bukan merupakan perhiasan yang mencolok, berwarna warni sehingga menarik perhatian orang untuk melihatnya. *Keempat*, Pakain tersebut adalah longgar tidak sempit, dan tidak pula transparan sehingga fostur aurat tidak terlihat dan tidak mungkin timbul fitnah. *Kelima*, pakain tersebut tidak memiliki wangi-wangian yang menyebabkan laki-laki ajnabi terpengaruh dengannya. *Keenam*, pakain wanita muslimah, tidak menyerupai pakain laki-laki. Muhammad Ali Al-Shabuniy, *Rawai' Al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahk m Min Al-Qur'an*, cet. I, juz II, (Jakarta : D r Al-Kutub Al-Islamiyah, 1422 H./2001 M)hlm. 276-277

dan celak mata serta inai. Alasannya surat al-N r ayat 31, yang artinya: “Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak daripadanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya, kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertobatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung”

2. Pakaian bukan berfungsi sebagai perhiasan yang menyebabkan laki-laki melirik kepadanya. Dengan bahasa lain ketika perempuan berpakaian tidak dibolehkan untuk melakukan *tabarruj*. Alasannya, penggalan QS. al-N r ayat 31 yang artinya; “janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak daripadanya” dan QS. al-Ahz b ayat 33 yang artinya: “dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya”.

3. Pakaian yang di gunakan untuk menutup aurat perempuan tersebut harus tebal dan diharamkan menggunakan pakain yang transfaran. Pakain transfaran hanya akan memancing fitnah atau godaan karena bentuk tubuhnya tetap kelihatan meskipun berpakain. Alasannya hadits Rasul.¹²
4. Pakaian yang digunakan disamping tebal harus longgar dan tidak boleh ketat sehingga tidak tergambar sesuatu dari tubuh perempuan, yang pada gilirannya perempuan selamat dari aneka ragam fitnah. Alasannya adalah Atsar Sahabat Usamah bin Zaid “ Rasulullah memberiku baju *Qutbiyah* yang tebal, biasanya baju *Qutbiyah* itu tipis yang merupakan baju yang dihadiahkan oleh Diah al-Kalbi kepada beliau. Baju itu pun aku pakaikan kepada istriku, Nabi bertanya kepada ku: “ Mengapa kamu tidak memakai baju *Qutbiyah*?” Aku menjawab “Aku pakaikan baju itu untuk istriku.” Nabi lalu bersabda : Perintahkanlah ia agar mengenakan baju dalam dibalik *Qutbiyah* itu, karena saya khawatir baju itu masih bisa menggambarkan bentuk tulangnya.
5. Pakaian yang digunakan tidak dibenarkan memakai wewangian atau Parfum, karena dengan membaunya akan membangkitkan nafsu laki-laki. Bahkan ketika pergi ke mesjid saja tidak boleh padahal dalam rangka ibadah apalagi diluar mesjid. Alasan nya dua hadits, arti hadits pertama. “Siapapun perempuan yang memakai wewangian, lalu ia melewati kaum laki-laki agar mendapatkan baunya maka ia adalah pezina”.¹³

¹² Hadits pertama, العنوهن فأنهن ملعونات. على رؤوسهن كاسية البحت, (Hadits ini bisa ditemukan dalam Kitab *mu'jam al-Shaghir* al-Tabrani juz juz,III, hlm.295)

¹³ أيما امرأة استعطرت فمرت على قوم ليجدوا من ريحها فهي زانية (Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Musa al-'Asy'ariy. Lihat kitab *Mustadarak 'ala al-Shahihain al-Hakim*, bab Tafsir Surat al-Nur Juz.VIII, hlm. 150.)

Arti hadits kedua, “ Dari Zainab al-Tsaqafiyah bahwa nabi pernah berkata, Jika salah seorang di antara kalian (kaum wanita) keluar menuju masjid, maka jangan sekali-kali kamu mendekatinya dengan menggunakan wangi-wangian.¹⁴

6. Pakaian yang dipergunakan oleh perempuan tidak boleh menyerupai pakai laki-laki (*tasyabuh*) karena itu merupakan larangan rasul yang amat keras. Bahkan kata al-Baihaqi dengan mengutip pernyataan al-Dzahabi bahwa tindakan perempuan yang memakai pakaian yang sama dengan laki-laki termasuk salah satu dosa besar. Alasannya hadits rasul yang artinya, “ Rasulullah melaknat pria yang memakai pakaian wanita dan wanita yang memakai pakaian pria”.¹⁵
7. Pakaian perempuan muslimah tidak boleh menyerupai pakaian wanita kafir, seperti larangan meniru ibadah mereka, ikut meraya hari raya mereka dan lain sebagainya. Alasannya Firman Allah QS. al-Jatsiyah ayat 16-18, yang artinya: “Dan sesungguhnya telah Kami berikan kepada Bani Israel Al Kitab (Taurat), kekuasaan dan kenabian dan Kami berikan kepada mereka rezeki-rezeki yang baik dan Kami lebihkan mereka atas bangsa-bangsa (pada masanya). (16) Dan Kami berikan kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata tentang urusan (agama); maka mereka tidak berselisih melainkan sesudah datang kepada mereka pengetahuan karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Sesungguhnya Tuhanmu akan memutuskan antara mereka

¹⁴ اذا خرجت احداكن الى المسجد فلا تقربن طيبا (Hadits ini di riwayatkan oleh Basri bin Zakariyah dari Abu Ja'far dari Bakar bin Abdillah dari Basir bin Sa'id dari Zainab al-Tsaqafiyah. Lihat Kitab *Mustakhrij Abi 'Awanah*, bab *Fi al-Nahyi 'an Man'i al-Nisa' iza Aradha*, Juz III, hlm. 327)

¹⁵ لعن رسول الله صلعم الرجل يلبس لبسة المرأة، و المرأة تلبس لبسة الرجل (Hadits ini diriwayatkan oleh Abbas bin 'Abdi al-'Azhim dari Khalid bin Mukhallid dari Sulaiman bin Bilal dari Suhail dari Abi Hurairah. No 9254, Lihat *Sunan Kubro al-Nasa'i*, Juz V, hlm. 397)

pada hari kiamat terhadap apa yang mereka selalu berselisih padanya.(17) Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama) itu, maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.(18).

8. Pakaian yang digunakan bukan pakaian yang bertujuan untuk mencari popularitas (*libas syuroh*) di depan orang banyak baik pakai mahal maupun murah. Atau pakaian yang digunakan untuk menarik perhatian orang dengan sikap yang sombong. Diliinya, hadits Ibnu Umar Rasulullah SAW, bersabda:

من لبس ثوب شهرة في الدنيا ألبسه الله ثوب مذلة يوم القيامة, شم ألب فيه ناراً (أخرجه أبو داود وابن ماجه)

“Barang siapa yang mengenakan pakaian syuroh (untuk mencari popularitas) di dunia, niscaya Allah mengenakan pakaian kehinaan kepadanya pada hari kiamat, kemudian membakarnya dengan api neraka” (Hadits ini dikeluarkan oleh Abu Daud dan Ibnu Majah).¹⁶

B. Argumentasi Al-B niy

Seperti yang telah penulis kemukakan bahwa al-B niy mengomentari ayat-ayat, hadits-hadits dan pendapat ulama-ulama yang ada korelasinya baik secara langsung ataupun tidak langsung dengan permasalahan jilbab. Tujuannya adalah untuk membuktikan kebenaran pendapat dan hasil ijtihadnya¹⁷ dengan mengatakan bahwa muka dan kedua telapak tangan

¹⁶ Hadits tersebut dapat di lihat dalam kitab *J mi'ul Ush I min Ah dis al-Rasul (Ah dits faqoth)*, pada bab *al-'Ama'im wa al-Thayalasah* Juz 10, hlm. 8287

¹⁷ Ijtihad adalah kesungguhan dan pengerahan segala kemampuan pemikiran secara optimal untuk menemukan hukum-hukum syara' dan pengamalannya. Muhammad Abu Zahrah, *Ush I al-Fiqh*, (ttp, D r al-Fikr, ,tt), hlm. 379.

bukan merupakan aurat yang wajib hukumnya ditutup namun hanya pada tataran sunnat. Sedangkan anggota badan lainnya berdosa hukumnya kalau diperlihatkan karena sudah bersifat *Qath'i*. Bahkan al-B niy sempat marah ketika ditanya orang "lawan polemiknya" kenapa tidak dihalalkan sekalian memperlihatkan leher?¹⁸

Argumentasi *pertama*, kaitannya dengan QS. al-Ahz b ayat 59, menurut dia kalimat يغطي وجوههن (menutupi wajah), bukan التقريب (mendekati) دان artinya adalah (mendekati) يدين (menutupi wajah). Dalam Kit b *al-Lughah* (bahasa) disebutkan dan dipertegas lagi oleh Al-'Allamah al-Raghib al-Asfahani dalam Kit b "*almufradat*"nya, dengan menggunakan istilah أمرين بين دنيه وأدنيه بينهما (saya mendekatkan dua perkara dan saya dekatkan salah satu keduanya kepada hal lainnya). Kemudian, ia menyebutkan ayat *jalabib* tersebut, dan secara maksimal mengemukakan hujjahnya, yaitu dengan merujuk kepada penafsiran Ibnu Abb s.¹⁹ Menurut Ibnu Abb s tafsir ayat tersebut adalah, "mendekatkan jilbab terhadap wajah perempuan bukan dengan melambai-lambaikan atau menutupinya".²⁰

Kemudian al-B niy menegaskan bahwa dalam ayat tersebut tidak ada *dilalah* yang menunjukkan bahwa wajah seorang perempuan itu adalah aurat yang wajib ditutup. Namun ayat tersebut memerintahkan untuk mengulurkan jilb b (bukan bercadar). Menurut al-B niy

¹⁸ Muhammad N shiruddin al-B niy *Raddu al-Mufhim ala Man Kh lafa al-'Ulama wa Tasyaddada wa Ta'asshaba wa Alzama al-Mar'ata an Tastura Wajhaha wa Kaffaiha wa 'Aujaba wa lam Yaqna' biqaulihim: Innahu Sunnatun wa Mustahab* cet.1.(Amman, al-Maktabah al-Islamiyah, 1421)hlm. 46-47.

¹⁹ Ibnu Abbas nama lengkapnya adalah Abdullah bin Abb s bin Abdul Muthalib al-Hasyimi, anak laki-laki D ri paman nabi SAW, ia dikenal dengan habr dan bhr (tinta dan lautan) karena banyaknya ilmu yang dia miliki, ia wafat pada tahun 69 H, ada juga yang mengatakan tahun 70 H. Lihat *Tahzib al-Tahzib* oleh Muhammad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalani, , (Beir t: D r al-Fikr, 1984), juz 5, hlm. 242-245.

²⁰ Muhammad N shiruddin al-B niy, *jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Qur'an wa al-Sunnah*, *op.cit.*, hlm. 6.

hukum seperti ini bersifat *muthlaq*, sehingga ayat ini juga memberi pengertian untuk tidak boleh memperlihatkan perhiasan selain pada tempat yang dibolehkan.²¹

Mengenai makna jilb b itu sendiri yang sebahagian ulama memaknai menutup wajah padahal tidak ada rujukan yang mendukung makna tersebut. Kebanyakan mufassir mengatakan jilb b adalah pakain yang menutup *khim r*, bukan menutup wajah seperti juga penafsiran Ibnu Mas' d salah seorang sahabat rasul, yang penafsirannya tidak diikuti oleh kebanyakan sahabat yang lain.²²

Kajian penting lainnya dalam lanjutan ayat tersebut “ونساء المؤمنين”. Hal yang menarik menurut penulis adalah pembahasan tentang kewajiban memakai jilb b bagi hamba sahaya. Al-B niy berpendapat bahwa kewajiban menutup aurat atau memakai jilb b bagi perempuan tidak ada dikotomi antara wanita merdeka dan hamba sahaya. Bahwa ada yang melakukan dikotomi terhadap masalah ini dengan meruju' kepada sebuah hadits²³ atau hadits lainnya, hadits tersebut tidaklah shahih bahkan dhaif sekali. Anehnya kata al-B niy sebagian *mufassir* ada yang terjebak oleh riwayat yang *dhaif* ini, dengan berpijak kepada riwayat tersebut lalu dikorelasikan dengan penggalan ayat ini. Demikian juga yang terjadi sebahagian imam madzhab yang dianggap sudah berlebihan dan tidak pantas menurut al-B niy dengan mengatakan aurat perempuan hamba sahaya sama dengan laki-laki. Mereka mengatakan

²¹ *Ibid.*, hlm.

²² *Ibid.*, hlm.59

²³ كان رجل من المنافقين يتعرض لنساء المؤمنين يؤذيهن , فاذا قيل له؟ قال : كنت أحسبها أمة ! فأمرهن الله أن يخالفن زي الاماء , و يدنين عليهن من جلابيهن

bahwa laki-laki asing diperbolehkan melihat rambut budak wanita, hasta, betis, dada, bahkan buah dadanya.²⁴

Pendapat tersebut menurut al-B niy, disamping bertentangan dengan al-Qur'an dan sunnah, juga bertentangan dengan keumuman firman Allah tersebut. Olehkarena itu Abu Hayyan Andalusi dalam tafsirnya *Bahrul Muhiith*, al-B niy mengutifnya bahwa penggalan ayat tersebut meliputi perempuan merdeka maupun hamba sahaya. Jika alasannya masalah timbulnya fitnah justru hamba sahaya lebih berpeluang mendapatkan fitnah, karena mereka yang sering keluar rumah ketimbang perempuan merdeka. Oleh karena itu menurut Abu Hayyan sangat dibutuhkan dalil yang konkrit untuk mengeluarkan mereka dari keumuman ayat tersebut. Pendapat senada juga kutip oleh al-B niy dari al-Hafizh Ibnu al-Qathan dalam Kit bnya *Ahkam al-Nazhar* dan kepada Ibnu Hazm dalam Muhallanya Juz III/218-29.²⁵

Ibnu Hazm melalui kit bnya tersebut menjelaskan bahwa adanya dikotomi hukum antara perempuan merdeka dengan hamba sahaya lantaran mereka tidak mampu menangkap kandungan penggalan ayat tersebut. Mereka mengatakan bahwa yang menjadi alasan Allah memerintahkan perempuan merdeka memakai jilb b karena orang-orang fasik suka menggoda perempuan untuk melakukan kefasikan, kemudian Allah perintahkan perempuan merdeka untuk memakai jilb b agar mereka tahu bahwa mereka adalah perempuan merdeka sehingga tidak diganggu lagi. Menurut al-B niy penafsiran tersebut, disamping karena faktor yang disampaikan Ibnu Hazm, bisa jadi ada rekayasa pendusta yang fasik. Sebab pendapat tersebut secara implisit seolah-olah Allah membiarkan orang fasik mengganggu wanita budak

²⁴ Muhammad N shiruddin al-B niy, *jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Qur'an wa al-Sunnah*, op.cit., hlm. 90-92. (Kutipan al-B niy kepada *tafsir Ahk m al-Qur'an* oleh Abu Bakar al-Jassh s, juz III, hlm. 390).

²⁵ *Ibid.*, hlm. 92

sahaya sepanjang waktu dan tentunya merupakan bencana hidup bagi mereka, “alangkah naif dan tidak adilnya Allah?”. Padahal tidak ada satupun khilafiyah yang mengatakan bahwa budak wanita boleh hukumnya disiksa dan boleh dizinahi, karena mereka pada dasarnya dihadapan hukum adalah sama. Oleh karena itu, Kata al-B niy jika pendapat seseorang itu tidak disandarkan kepada nabi maka pendapatnya ditolak saja.²⁶

Catatan penting lainnya kata al-B niy yang perlu diwaspadai dengan adanya penafsiran yang rancu, dengan memunculkan persepsi yang keliru dan fatal bahwa memakai jilb b itu tidak urgen lagi pada saat sekarang ini. Penyebab utamanya adalah karena adanya kejahilan sebagian riwayat yang berakibat hilangnya perintah Allah dan rasulnya, yaitu adanya penulis kontemporer yang menjadikan keberadaan orang fasik yang menggagu wanita dan budak sebagai ‘ilat kewajiban memakai jilb b, sedangkan sekarang kata mereka orang fasik tidak menggagu perempuan lagi demikian juga halnya dengan perbudakan sudah dihapuskan. Dengan demikian kata penulis kontemporer kewajiban memakai jilb b sudah tanggal dengan sendirinya karena ‘ilatnya telah tiada.²⁷

Kedua, Penggalan dari Surat al-Ahz b ayat 53 فاسألوهن من وراء حجاب “....Maka mintalah dari belakang tabir”. Dalam memahami makna hij b dari konteks ayat ini, al-B niy berbeda dengan ulama lainnya. Ulama lain mengatakan bahwa hij b dalam ayat ini paralel dengan ayat jilb b dalam surat al-Ahz b ayat 59. Menurut al-B niy merupakan keanehan dengan mencampuradukkan dua hal yang berbeda. Tujuannya adalah untuk memaksakan pendapat bahwa jilb b itu adalah menutup muka, padahal ayat ini dalam konteks yang

²⁶ *Ibid.*, hlm. 92-94

²⁷ *Ibid.*, hlm. 92(pada catataan kakinya)

berbeda. Al-B niy menambahkan bahwa surat al-Ahz b ayat 59, konteksnya adalah perintah kepada semua perempuan memakai jilb b dengan tidak diwajibkan menutup muka apabila keluar dari rumah. Sedangkan penggalan surat al-Ahz b ayat 53 tersebut, konteksnya adalah ketika perempuan berada di dalam rumah dan tidak menutup kepala atau terbuka aurat. Jika wanita tersebut dalam kondisi seperti itu melakukan komunikasi dengan laki-laki *ajnabi* maka wanita itu diperintahkan menggunakan tabir agar jangan kelihatan auratnya (bertelanjang kepala). Pendapat yang sama disampaikan oleh Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah dalam *Majmu' Fatawa* (XV/448).²⁸ Ia mengatakan Bahwa ayat jilb b itu dalam bahasa Urdu berlaku ketika keluar dari rumah, sementara ayat *hij b* berlaku ketika berbicara didalam rumah.²⁹

Ketiga, surat al-N r ayat 31, *ولا يبدین زینتهن إلا ما ظهر منها* “*dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak daripadanya*” Dalam memahami penggalan ayat ini al-B niy mengemukakan perbedaan pendapat dalam memaknai perhiasan yang boleh diperlihatkan oleh perempuan kepada orang lain (laki-laki *ajnabi*). Ibnu Mas' d misalnya, ia mengatakan yang boleh tampak itu adalah selendang, bagian bawah pakaian dan lainnya. Sedang ulama salaf memiliki pendapat yang berbeda dalam melihat persoalan ini, ada yang mengatakan pakaian-pakaian luar, dan ada pula yang mengatakan: celak, cincin, atau bagian wajah dan banyak lagi pendapat lain yang diriwayatkan oleh Ibnu Jarir dalam tafsirnya (XVIII/84) dari beberapa sahabat dan tabi'in. Kemudian, Ibnu Jarir sendiri berpendapat bahwa yang boleh diperlihatkan adalah wajah dan telapak tangan.³⁰

²⁸ Yang telah dikutip oleh Albaniy.

²⁹ Muhammad N shiruddin al-B niy *Raddu al-Mufhim*, *op.cit.*, hlm. 10

³⁰ Muhammad N shiruddin al-B niy, *jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Qur'an wa al-Sunnah*, *op.cit.*, hlm. 40-041

Al-B niy, dalam melihat perbedaan pendapat tersebut mengatakan bahwa pendapat yang paling mendekati kebenaran adalah yang mengatakan bahwa wajah dan kedua telapak tangan bukan merupakan aurat yang wajib ditutup. Dengan demikian maka cincin, gelang, celak dan inai adalah boleh untuk diperlihatkan. Al-Baniy juga mengatakan bahwa alasan saya berpendapat seperti itu karena ada kesepakatan ulama bahwa setiap orang shalat berkewajiban untuk menutup auratnya dan wanita diperbolehkan untuk membuka wajah dan kedua telapak tangannya sedangkan anggota tubuh yang lain diwajibkan untuk menutupnya.³¹ Bahwa ada pendapat lewat sebuah hadits yang mengatakan boleh membuka tangan sampai separoh hastanya, menurut al-B niy haditsnya tidak shahih dan di kategorikan kepada haditsnya munkar.³² Bahkan hadits yang senada dengan itu yang di riwayatkan oleh Ibnu Juraij³³ oleh al-B niy dianggap kontradiksi dengan al-Qur'an.³⁴

Pendapat lain untuk memperkuat pendapatnya, al-Baniy mengutip dua pendapat ulama; *pertama*, Ibnu 'Athiyah, ia mengatakan berdasar lafaz ayat tersebut maka pemahaman saya bahwa wanita diperintahkan untuk menutupi semua perhiasan kecuali perhiasan yang darurat untuk diperlihatkan karena hajat perempuan, maka itu di maafkan, *kedua*, al-Qurt biy, ia mengatakan karena dalam tradisi ibadah shalat dan haji, wajah dan kedua belah telapak tangan yang boleh tampak maka pengecualian dalam ayat yang paling tepat tentu yang dua

³¹ *Ibid.*, hlm.41

³² Hadits Munkar adalah hadits yang diriwayatkan oleh perawih yang dhaif yang menyalahi atau berlawanan dengan perawih yang tsiqqah. Subhi Shalih, '*Ulumu al-Hadits wa Mushthalahuha*. Terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hlm. 190.

³³ Abdullah bin Ahmad bin Hambal berkata: Ayah saya berkata, sebahagian hadits yang dimursalkan oleh Ibnu Juraij adalah hadits-hadits *maudu'*

³⁴ Lebih lengkapnya, Muhammad N shiruddin al-B niy, *jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kit b wa al-Sunnah qp.cit.*, hlm. 41-46.

anggota tubuh tersebut. Hadits rasul yang menopang pendapat ini adalah hadits riwayat Abu Daud dari 'Aisyah ra:

أن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما دخلت على رسول الله صلعم و عليها ثياب رقاق, فأعرض عنها رسول الله صلعم, و قال لها : يا أسماء! ان المرأة اذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها الا هذا

*"Bahwa Asma' binti Abu Bakar menemui Rasulullah sedangkan ia memakai pakain tipis. Maka Rasulullah berpaling darinya dan berkata kepadanya, "Wahai Asma! Sesungguhnya, jika seorang wanita itu telah mencapai masa haidh, tidak baik jika ada bagian tubuh yang terlihat, kecuali ini" Kemudian beliau menunjuk wajah dan telapak tangannya.*³⁵

Al-B niy mengatakan, setelah saya melakukan kotemplasi secara mendalam maka saya mengambil kesimpulan bahwa dua ulama tersebut adalah benar pendapatnya semoga Allah memberikan rahmat kepadanya. Penjelasan: Bahwa kaum salaf berpendapat tentang firman Allah SWT, *ولا يبدین زینتهن إلا ما ظهر منها*, itu tertuju kepada perbuatan wanita yang mukallaf. Hanya saja, mereka berbeda pendapat tentang apa yang boleh diperlihatkan dengan sengaja. Ibnu Mas' d mengatakan: *"pakaianya"* atau *"jilb bnya"* Ibnu Abb s dan beberapa orang sahabat³⁶ yang sependapat dengannya mengatakan *"wajah dan telapak tangan"*³⁷

³⁵ Menurut al-Baniy, setelah ia melakukan *Takhrij* terhadap hadits ini, maka ia berkesimpulan bahwa hadits ini adalah *mursal shahih*, karena kata Baihaqi hadits ini dikuatkan oleh banyak jalur periwayatannya. Hadits ini juga merupakan dalil yang autentik tentang kebenaran pendapat yang mengatakan bahwa muka dan telapak tangan bukan merupakan aurat yang wajib ditutup. Apalagi banyak kaum wanita yang mempraktekkan dengan membuka wajah dan kedua telapak tangannya dihadapan rasul dan tidak mendapat teguran D ri Rasul. Mengenai hal in terhadap tiga belas hadits penopangnya, yaitu hadits Jabir bin Abdullah, hadits Ibnu Abbas (Al-Fadhal bin Abbas, hadits Sahl bin Sa'ad, hadits 'Aisyah, Hadits Fatimah binti Qais, Hadits Ibnu Abbas, hadits Subai'ah binti Harits, hadits 'Aisyah ra(hadits hasan shahih oleh Abu Daud), hadits Atha' bin Abu Rabah, Hadits Ibnu Abbas(diriwayatkan oleh asyhab al-Sunan), hadits Ibnu Mas'ud, hadits Abdullah bin Muhammad, dan hadits Tsauban. Lebih lengkapnya Muhammad N shiruddin al-B niy, *jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kit b wa al-Sunnah qp.cit.*, hlm. 60-72.

³⁶ Aisyah ra, dan Ibnu Umar, *Ibid.*, hlm. 59.

³⁷ *Ibid.*, hlm. 51-52

Mengamati pendapat dua sahabat tersebut, kata al-B niy, mengingatkan saya kepada al-Hafizh Abu Hasan bin al-Qathan al-Fasi³⁸ Rahimallahu Ta'ala, (tentang samanya pendapat dia dengan saya) dalam Kit bnya yang berharga, yang mana Allah memberikan kesempatan kepada saya untuk mempelajari dan memahaminya, yaitu Kit b "*al-Nazhar fi Hukmi al-Nazhar*". Dalam Kit b tersebut beliau berbicara masalah ini dengan ilmu yang luas dan pandangan yang tajam pada setiap permasalahan termasuk masalah ini, lebih khusus lagi pandangannya terhadap dua sahabat tersebut.

Terhadap Ibnu Abb s ia mengatakan, bahwa Ibnu Abb s dan ulama-ulama yang sependapat dengannya dari kalangan sahabat, tabi'in dan mufassirin dengan penafsiran mereka terhadap ayat "*kecu'ali yang bisa tampak darinya*, " sesungguhnya mereka mengisyaratkan kepada tradisi yang dikenal pada masa turun ayat, dimana mereka mendapat pengakuan atas tradisi mereka tersebut dengan memperlihatkan muka dan telapak tangan.³⁹ Karena itu, penafsiran kedua sahabat tersebut tidak boleh dikontradiksikan, karena penafsiran Ibnu Mas' d dalam permasalahan ini tidak ada seorang pun sahabat yang mengikutinya, dengan alasan; *pertama*, Ibnu Mas' d memutlakkan pakaian tersebut, padahal tidak seorang pun yang memutlakannya, karena itu berarti mencakup pakain dalam yang bendanya sendiri merupakan pakain perhiasan. Jadi maksud sesungguhnya dari Ibnu Mas' d ketika perempuan keluar rumah yang boleh kelihatan hanya jilb b; *kedua*, Meskipun penafsiran ini mendapat

³⁸ Menurut al-Zhahabi dalam *A'lam Nubala'* (XXII/306) dia adalah seorang syaikh, imam, 'Allamah, hafizh, Naqid, ahli tajwid, Qadhi dan prediket lainnya.

³⁹ Maksud tradisi disini adalah tradisi orang-orang yang sudah beriman kepada rasul dan al-Qur'an dan mengalami langsung saat-saat perintah tersebut, serta siapa saja sepeninggal mereka yang mengikuti tradisi tersebut, bukan tradisi wanita-wanita yang menampakkan bagian tubuh yang aurat. Lihat *Jilb b al-Mar'ah*. . Hlm. 53. Keterangan yang sama bisa juga dilihat dalam Tafsir *Majmu' Fatawa Ibnu Taimiyah*, Maktabah Sy mil h(al-Ish D r al-Tsani)

apreseasi yang luar biasa dari kalangan orang-orang yang *mutasyaddid*, namun kalau di analisis lebih mendalam penafsiran ini tidak selaras dengan ayat berikutnya: “Dan janganlah menampakkan perhiasannya, kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka.....”. Artinya, ada dua kalimat isim yang sama (زینتهن) baik huruf maupun bacaan yang dalam gaya bahasa Arab apabila diulangi tetap dengan makna yang sama. Jika demikian, apakah bapak-bapak dan semua orang yang disebutkan dalam ayat tersebut tidak dibolehkan melihat anggota tubuh perempuan (*muhrimnya*) selain pakaiannya? Karena itu, al-B niy mengutip perkataan Abu Bakar al-Jashash Rahimahullah, dalam tafsirnya “*Ahkam al-Qur’an*” (III/316), ia mengatakan bahwa penafsiran Ibnu Mas’ d dalam masalah ini (apa yang biasa nampak adalah pakaian) tidak memiliki makna apa-apa, karena lafaz yang digunakan adalah tentang perhiasan. Maksud sesungguhnya adalah tempat meletakkan perhiasan tersebut, karena gelang tangan, gelang kaki bahkan kalung sekalipun tidak bermasalah kalau diperlihatkan kepada laki-laki *ajinabi* apabila tidak sedang dipakai oleh perempuan. Inilah hakikatnya maksud dari ayat berikutnya yakni: (Dan janganlah وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ) (Dan janganlah menampakkan perhiasannya, kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka..)⁴⁰

Lebih lanjut *mufassir* ini kembali menegaskan bahwa mentakwilkan perhiasan kepada pakaian adalah tidak memiliki makna apa-apa dan tidak argumentatif. Bahkan menurut kesimpulannya, tindakan menakwilkan ayat dengan berpaling dari makna *zahir nash* dalam konteks kisah tersebut adalah tindakan semena-mena (*tahakum*), kecuali ada dalil yang mendukungnya. Tegasnya lagi, selama tidak ada dalil yang mendukung untuk menakwilkan

⁴⁰ *Ibid.*, hlm.53- 54

atau menafsirkan makna ayat, maka wajib hukumnya memahami makna ayat sesuai dengan *zhahir nash*.

Maka dari itu kata al-B niy dengan kembali mengutip pernyataan Al-Hafizh Ibnu Al-Qathan bahwa dia tidak mempercayai penafsiran ini dalam Kit b yang disebutkan diatas, walaupun ia tetap mengutip salah satu pendapat Ibnu Mas' d dalam penafsiran ayat tersebut, sebagaimana ia juga mengutip pendapat berbagai ulama dan para imam madzhab secara obyektif dengan sangat terperinci, akurat, dan disertai dengan keterangan dan ketelitian yang belum pernah saya lihatnya tandingannya, ujar al-B niy. Kemudian menuliskan hadits-hadits yang bisa dijadikan hujjah dibolehkannya perempuan memperlihatkan wajah dan telapak tangannya di depan laki-laki *ajinabi*,⁴¹ sekalipun ia tidak memilah mana hadits yang shahih dan mana pula yang tidak. Namun menariknya dia tidak fanatik terhadap madzhab tertentu sehingga dia bisa lebih obyektif dalam menyikapi permasalahan.⁴²

Sebagai catatan penting menurut al-B niy sambil mengutip kesimpulan yang ditulis oleh Al-Hafizh Ibnu al-Qathan, bahwa pengecualian yang dibolehkan tersebut bisa berubah hukumnya menjadi haram apabila digunakan oleh perempuan untuk bersolek dan memamerkan kecantikan kepada laki-laki *ajinabi*. Sedangkan menyangkut anggota tubuh yang lain seperti perut dada, rambut dan lainnya tidak ada toleransi untuk membukanya di hadapan

يروى عن ابن عباس و ابن عمرو أنس و عائسه وأبى هريرة، روى عن عبدالله بن عمر قال: الزينة الظاهرة: الوجه⁴¹ والكفان. Hadits tersebut penulis rujuk langsung kepada kitab "*al-Nazhar fi Hukmi al-Nazhar Bih sat al-Bashar* " yang sekaligus merupakan sumber utama al-Baniy dalam permasalahan jilbab. Syaikh Imam Fiqih al-Muhaddits al-Hafizh Abi al-Hasan 'Ali bin Muhammad bin abd al-Malik bin Yahya bin Ibrahim Ibnu 'isa bin Ibrahim atau lebih populer dengan nama Ibnu Qathan al-F si, *al-Nazhar fi Hukmi al-Nazhar Bih sat al-Bashar*, cet.I, (ttp, Dar al-Shahabat, 1994), hlm. 49

⁴² Muhammad N shiruddin al-B niy, *jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kit b wa al- Sunnah qp.cit.*, hlm.

laki-laki *ajinabi*, karena secara syari'at wajib hukumnya di tutup dan tidak ada ruang khilafiyah disana.⁴³

Ayat selanjutnya adalah: *وليضربن بخمرهن على جيوهن* "Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya". Dalam ayat ini konteks pembicaraannya adalah tentang terminogi *khim r*, dan fungsinya sekaligus mempertegas ayat sebelumnya bahwa muka dan telapak tangan bukan merupakan aurat yang wajib hukum untuk ditutup. Orang yang bersebrangan pendapat dengan al-B niy mereka memaknai *khim r*, dengan kain besar yang berfungsi untuk menutup semua badan termasuk muka dan telapak tangan. Sedangkan Al-B niy memaknai *khim r*, adalah kain kerudung (versi Indonesia) dan *i'tijar*⁴⁴ yang berfungsi untuk menutup kepala sekaligus menutupi leher sampai dada, yang nantinya akan disampul dengan Jilb b dengan muka tetap terbuka, yang kalau dikonversikan kepada laki-laki adalah dalam bentuk *العمامة* (sorban).⁴⁵

Makna *khim r* tersebut di atas menurut al-B niy dengan merujuk kepada pakar-pakar bahasa,⁴⁶ ahli-ahli tafsir,⁴⁷ ahli-ahli hadits⁴⁸ dan fuqaha⁴⁹ sebagai sandaran hukum serta

⁴³ *Ibid.*, hlm. 55

⁴⁴ *I'tijar* adalah kain yang dililitkan perempuan diatas kepalanya, Muhammad N shiruddin al-B niy *Raddu al-Mufhim*, *op.cit.*, hlm. 13

⁴⁵ *Ibid.*, hlm.17

⁴⁶ Pakar Bahasa yang dimaksud adalah: 'Allamah Al-Zubaidi dalam *Syarh al-Qam s* (III/189), Ibnu Manzhur dalam *Lisan al-'Arabi* dan D ri Tim yang terdiri D ri pakar Bahasa yang berada dibawah naungan Lembaga Bahasa Arab dalam *Mujam al-Washit*, Al-Raghib al-Ashfahaniy (w. 502 H) dalam kitabnya *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*, Fairuz Abadi (w. 816 H) Penyusun *Kamus al-Munhith*, dan lainnya. *Ibid.*, hlm. 18 dan 22

⁴⁷ Ahli tafsir yang dimaksud al-Baniy adalah: Ibnu Jarir al-Thabari (w.301 H), Al-Baghawwi Abu Muhammad (w. 516), Al-Zamkhsyari (w.538 H), Ibnu Al-Arabi(w.553 H), Ibnu Taimiyah (w.727 H), Ibnu Hayyan Al-Andalusi (w.754 H), dan lainnya. *Ibid.*, hlm. 18

sesuai pula dengan *asb b al-nuz* / ayat tersebut yang disebutkan oleh ahli tafsir.⁵⁰ Dimana perempuan Arab waktu itu jika menutupi kepala mereka dengan kain kerudung, maka mereka menguraikan kain kerudung itu ke sebalik punggung sebagaimana lazimnya wanita awam ketika itu, sehingga bagian leher depan maupun belakang serta kedua telinganya terbuka. Kemudian lewat ayat ini Allah perintahkan untuk melilitkan *khim r*, pada *juyub* (bagian dada dan leher). Mendengar ayat ini perempuan muhajirin dan ansh r cepat meresponnya, mereka bukan hanya sekedar menutup dada dan lehernya akan tetapi langsung dengan mempertebal *khim r*, nya. Fenomena ini dijelaskan lewat hadits 'Aisyah ra:

يرحم الله نساء المهاجرين الاول, لما أ نزل الله : (وليضربن بخمرهن على جيوبهن) شققن مروطهن, فاختمرن بها. (وفي رواية: أخذن أزرن فشققنها من قبل الحواشي, فاختمرن بها)

*“Semoga Allah memberikan rahmat(kasih sayang) kepada wanita-wanita muhajirin pertama, yang ketika Allah turunkan firmanNya: “Dan hendaklah mereka menutupkan Khim r, -khim r, mereka itu pada juyub mereka”, lantas mereka merobek-robek kain tak berjahit(muruth) yang mereka kenakan itu, lalu mereka berkhim r, dengannya. (Dalam riwayat lain disebutkan: Lalu mereka pun merobek-robek sarung-sarung mereka bagian pingginya, kemudian mereka berkhim r dengannya.”*⁵¹

Riwayat lain mengatakan bahwa al-Harits bin al-Harits al-Ghamidi bertutur: Aku pernah bertanya kepada ayahku ketika kami berada di Mina: “Ada apa sekumpulan orang itu?” Ia menjawab: “Mereka adalah suatu kaum yang mengurumuni sesembahan mereka” Maka

⁴⁸Ahli hadits dimaksud adalah: Ibnu Hazm (w.456 H), Al-Baji al-Andalusi (w. 474 H), Ibnu al-Atsir (w. 606 H), Al-Hafizh Ibnu Hajar al-Asyqolani, Badrudin al-'Aini (w. 855 H) dalam kitab Haditsnya *al-Umdah al-Qari* (XIX/92), Ali al-Qari (w. 1014 H), dan lainnya. *Ibid.*, hlm.19

⁴⁹ Ahli Fiqih dimaksud adalah: Abu Hanifah (w.150 H), lalu muridnya, Muhammad bin Al-Hasan (w.189 H) dalam Muwattha' Al-Syafi'i al-Qursyi (w. 204 H) Al-'Aini (w. 855 H) Dalam kitabnya *al-Binayah fi Syarh al-Bidayah*, dan lainnya. *Ibid.*, hlm. 21

⁵⁰ Al-Qurthubi, (XII/231),

⁵¹ Hadits dari Aisyah ini nomor: 8263, diriwayatkan oleh Bukhari dan Abu Daud. Selengkapanya, lihat kitab *Jami' al-Ushul min Ahadisi al-Rasul (Ahadisi Faqoth)*, Juz X, hlm. 8263

kami pun singgah, dan ternyata Rasulullah SAW berada disana sedang menyeru manusia untuk mentauhidkan Allah dan beriman kepadanya. Namun mereka menolak seruan beliau dan bahkan menyakiti beliau sampai datang pertengahan siang dan orang-orang pun sudah mulai bubar, ketika itu datang seorang wanita yang tulang lehernya kelihatan dalam keadaan menangis. Wanita tersebut membawa periuk yang berisikan Air dan juga membawa sapu tangan. Nabi pun menerima periuk yang bersisi air darinya, lalu beliau minum dan berwud'. Setelah itu Rasul mengangkat kepalanya dan berkata kepada wanita itu: "Wahai putriku, Khim rilah (tutuplah dengan *khim r*) lehermu, dan jangan takut kepada ayah karena memaksamu" Aku bertanya: "Siapakah perempuan itu?" Mereka menjawab: "Ia adalah Zainab Putrinya".⁵²

Dalam memperkuat argumentasinya tentang makna sesungguhnya dari *khim r* ini, al-Baniy kembali mengatakan: Bahwa hasil dari pelacakan saya terhadap pendapat para ulama Salaf maupun Khalaf yang lebih dari dua puluh nama (Imam dan Hafizh) dalam berbagai aspek,⁵³ maka saya dapati bahwa mereka memiliki kesimpulan yang sama bahwa *khim r*, adalah penutup kepala. Salah satu diantara mereka adalah Abu Walid al-Baji (w. 474 H) secara tegas ia mengatakan, semoga Allah membalasa kebbaikannya, dengan perkataannya:

ولا يظهر منها غير دور وجهها "Tidak ada yang tampak darinya (perempuan) kecuali lingkaran wajahnya".⁵⁴

⁵² Menurut al-Baniy Hadits ini dikeluarkan oleh Thabrani dalam *Mu'jam al-Kabir*

⁵³ Pakar bahasa, ahli tafsir, ahli hadit, fuqoha dan lainnya, yang nama-namanya sudah ditulis sebelumnya.

⁵⁴ Muhammad N shiruddin al-Baniy, *jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kit b wa al- Sunnah op.cit.*, hlm.

Selanjutnya, menanggapi dua hadits berikut ini:

Hadits pertama;

فقد رُوي عن عائشة عن النبي أنه قال: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر إذا عركت (بلغت) أن تظهر إلا وجهها ويديها إلى هاهنا (وقبض على نصف الذراع.

“Diriwayatkan dari ‘Aisyah bahwa nabi SAW bersabda: Tidak halal bagi seorang perempuan yang telah baligh- sementara dia beriman kepada Allah dan hari akhirat- terlihat bagian organ tubuhnya, kecuali muka dan kedua tangannya, sampai batas ini (nabi memegang setengah tangannya”

Hadits kedua;

1.وروي عن أبي داود عن عائشة أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله فقال لها: يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى فيها إلا هذا، وأشار إلى وجهه وكفيه.}

“Diriwayatkan oleh Abu Daud dari ‘Aisyah bahwa Asma’ binti Abi Bakar berkunjung kerumah Rasulullah, lantas nabi bersabda dan menegurnya; ‘Wahai Asma’ apabila seorang perempuan telah sampai waktu haidh maka tidak boleh terlihat bagian tubuhnya kecuali bagian ini(beliau menunjuk muka dan kedua telapak tangannya.

Hadits yang pertama menurut al-Baniy adalah hadis munkar, karena kelemahan isnadnya, dan kontradiksi dengan hadits yang lebih kuat yaitu hadits Aisyah yang diriwayatkan oleh Abu Dawud atau hadits yang kedua.⁵⁵

⁵⁵ Ibid., halm. 41-42

Sedangkan hadits yang kedua adalah hadits *mursal*⁵⁶ dan *maqbul*⁵⁷ dengan sanad yang shahih karena di kuatkan oleh hadits yang lain.⁵⁸ Al-Baniy juga menambahkan bahwa antara lafaz لم يصلح dengan لا يحل adalah dua kalimat yang sama-sama mengharamkan. Jadi, persepsi yang keliru ketika ada yang mengatakan bahwa kalimat لم يصلح tidak tegas. Padahal, kata al-B niy bahwa lawan dari kebaikan (صلح) adalah kerusakan (فسد), dan pelakunya disebut orang yang merusak (مفسد) dan tidak ada yang menafikannya. Allah SWT, dalam al-Qur'an secara tegas mengatakan bahwa ia mencela kaum yang melakukan kerusakan dan tidak berbuat baik.(surat al-Syu'ara ayat 152).⁵⁹ Pendek kata, ujar al-B niy ayat ini menunjukkan bahwa lafaz لا يحل dengan لم يصلح menunjukkan makna yang sama. Di samping al-Qur'an banyak sekali hadits yang mencontohkan hal yang demikian, namun cukup tiga contoh sebagai sampel yang perlu saya ketengahkan kata al-B niy, berikut ini:

⁵⁶ Hadits Mursal adalah Hadits yang disandarkan (langsung) oleh tabi'in kepada Rasulullah SAW., baik perkataan, perbuatan, maupun taqir-nya. Tabi'in tersebut, baik termasuk tabi'in kecil maupun tabi'in besar. Al-Hakim, Abu 'Abdullah Muhammad bin 'Abdullah al-Naysaburi, *Kitab Ma'rifah 'Ulum al-Hadits* (Kairo: Maktabah al-Matnabi, tt), hlm. 25.

⁵⁷ Hadits *Maqbul* / menurut bahasa adalah yang diambil, yang diterima dan yang dibenarkan, sedangkan menurut istilah ahli hadits, hadits *Maqbul* / adalah hadits yang telah sempurna syarat-syarat penerimaannya. Adapun syarat-syarat penerimaan hadits menjadi hadits yang maqbul berkaitan dengan sanad-nya yang tersambung, diriwayatkan oleh rawi yang adil dan dhabit, dan D ri segi matan yang tidak *syadz* dan tidak terdapat cacat. Lihat. <http://ucun14.wordpress.com/2011/02/06/hadits-maqbul/>

⁵⁸ Muhammad N shiruddin al-B niy, *jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kit b wa al- Sunnah op.cit.*, hlm. 58-59(dalam catatan kaki)

⁵⁹ الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون

1. Rasul bersabda: Sesungguhnya shalat ini, tidak baik didalamnya terdapat sedikitpun dari ucapan manusia (diriwayatkan oleh Muslim dan terdapat dalam shahih Abu Daud no. 862)⁶⁰
2. Rasul bersabda: Apakah masing-masing kamu memberi sebagaimana yang kamu berikan kepadanya? Ia menjawab, tidak. Beliau bersabda: Ini tidak baik. Sesungguhnya saya tidak mau bersaksi atas dasar kezhaliman.(diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *al-Irwa'* nomor. 1598).⁶¹
3. Rasul bersabda kepada Abu Burdah, ketika ia bertanya: Ya Rasulullah! Saya mempunyai seekor anak Kambing yang jinak? Beliau bersabda: Sembelihlah ia dan ia tidak baik untuk selainmu. ⁶² (Muttafaqun 'alaih)⁶³

B. Pandangan Hukum al- 'Asym wiy

Sebagaimana penulis sampaikan juga pada bab pendahuluan bahwa yang menjadi rujukan primer dalam menela'ah pemikiran dan pandangan hukum al-Asym wiy tentang jilbab adalah kitab yang berjudul: *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadits*. Dalam kitab tersebut secara jelas dapat dipahami bahwa pendapat al-Asym wiy tentang permasalahan hukum jilbab sangat bertolak belakang dengan al-B niy dan orang-orang yang sependapat dengan al-B niy apalagi orang yang lebih "ekstrem" dari al-B niy ". Al-'Asym wiy mengatakan bahwa ada kesalahan sebahagian ulama-ulama terdahulu dalam memahami perintah memakai jilbab

⁶⁰ ان هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس....

⁶¹ أفكلهم أعطيت مثل ما أعطيته؟ قال: لا، قال: فليس يصلح هذا، واني لا أشهد على جور

⁶² قوله صلعم لأبي بردة حين قال سائلا: يا رسول الله ! ان عندي داجنا جذعة من المعز ؟ قال : (اذبحها، ولن تصلح لغيرك

⁶³ Muhammad N shiruddin al-B niy, *jilbab al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kitab wa al-Sunnah* op.cit., hlm. 49-50(semuanya dalam catatan kaki)

sehingga melahirkan hukum yang tidak tepat ujar al-'Asym wiy, karena tidak melihat permasalahan ini secara historis dan konteks sosial turunnya ayat.

Al- 'Asym wiy berpendapat bahwa kewajiban memakai jilb b adalah kewajiban yang bersifat temporer(wajib muhaddad) karena terikat oleh budaya Arab ketika itu, bahkan al-'Asym wiy menegaskan bahwa memakai jilb b bukan merupakan kewajiban agama sehingga tidak ada konsekuensi mukmin kafir apabila tidak memakai jilb b. Pendek kata, sambung al-'Asym wiy bahwa tidak ada ketentuan khusus bagi perempuan dalam menggunakan busana apalagi hanya sekedar meniru budaya Arab. Bahkan menurut al-'Asym wiy apabila pakaian itu sopan dan terhormat maka itu sudah boleh digunakan oleh perempuan muslimah. Oleh karena itu, menurut al-'Asym wiy, agama Islam tidak memiliki ketentuan khusus dalam memakai jilb b seperti yang di syaratkan oleh al-B niy .

Argumentasi al-'Asym wiy

Dalam ijtihadnya, al-Asymawiy mengatakan bahwa jilb b bukan merupakan kewajiban atau syariat agama karena tidak relevan lagi. Dalam *istinbath* hukum al-'Asym wiy tetap bersentuhan dengan ayat-ayat, hadits-hadits dan perkataan ulama yang berhubungan dengan jilb b dan melakukan analisis dan tinjauan sejarah untuk menjustifikasi pandangan dan pendapatnya. Namun hasil analisis tersebut tentu dipengaruhi oleh latar pendidikannya, interaksinya dengan dunia luar dan yang lebih penting lagi dia hidup pada zaman yang sudah modern dan serba canggih. Argumentasi yang dikemukakan al-Asymawiy diantaranya:

Pertama, terhadap surat al-Ahz b ayat 59. Dalam memahami ayat ini secara tekstual yang merupakan perintah memakai jilb b, al-'Asym wiy langsung melihat sejarah turunnya dengan meruju' kepada tafsir al-Qurt biy. Al-'Asym wiy mengatakan bahwa konteks turunnya

ayat ini berhubungan dengan hobinya perempuan Arab ketika itu melakukan *tabazul* (bersenang-senang). Mereka membiarkan muka mereka terbuka sebagaimana terbukanya muka hamba sahaya dan dalam kondisi tertentu mereka terpaksa membuang hajat di padang pasir sebelum adanya toilet di perumahan. Beberapa laki-laki nakal sering kali mengganggu perempuan-perempuan tersebut dengan asumsi bahwa mereka adalah budak sahaya atau golongan yang tidak terhormat. Karena merasa tidak nyaman, mereka mengadukan permasalahan ini kepada Rasulullah. Lalu turunlah ayat ini agar perempuan merdeka memanjangkan kainnya dengan tujuan untuk membedakan antara perempuan merdeka dengan hamba sahaya sehingga perempuan merdeka lebih mudah dikenal dan selamat dari perlakuan buruk dari laki-laki nakal.

Sebagian pendapat mengatakan bahwa jilb b itu adalah *rida'* (sorban), sebagian lagi mendefinisikan sebagai pakaian yang lebih besar ketimbang khim r (kerudung) dan pendapat lain mengatakan dengan sebutan *Qina'* (penutup muka atau kerudung). Tapi yang betul kata al-'Asym wiy jilb b adalah gaun besar yang menutup tubuh atau mantel.⁶⁴

Mengenai argumentasi hukumnya kata al-'Asym wiy bahwa perintah memakai kain panjang untuk perempuan merdeka tersebut bertujuan untuk membedakan antara perempuan merdeka dengan hamba sahaya. Sehingga potensi kesalahpahaman bisa diminimalisir sedemikian rupa karena perempuan merdeka relatif lebih mudah untuk dikenal. Alasan al-'Asym wiy dia mengutip dari buku Ibnu Taimiyah⁶⁵ yang sudah di *tahqiq* oleh al-B niy dengan mengutip pernyataan Umar bin Khatab yang katanya pernah menegur perempuan hamba

⁶⁴ Muhammad Sa'id al-'Asym wiy, *Haqiqat al-Hij b wa Hujjiyat al-hadits* (Al-Q hirah: Maktabah Madb liy al-Shaghair, 1994), him. 16

⁶⁵ Nama Kitabnya: *Hijab al- Mar'ah al-Muslimah wa libasuha fi al-Shalat*

sahaya karena memakai kain mantel panjang yang merupakan kain identitas tersendiri bagi perempuan merdeka. Al-Asym wiy juga mengatakan bahwa para pakar fiqih berbeda pendapat tentang memaknai kalimat *yudhina jalabihinna*, namun menurut al-'Asym wiy itu tidak terlalu esensial untuk dikemukakan, namun yang terpenting adalah bahwa jasad perempuan tidak kelihatan.⁶⁶

Dalam mempertahankan pendapatnya al-'Asym wiy mengemukakan kaidah Ushul Fikih: *الحكم يدور مع العلة وجودا أو عدما* "Hukum itu berlaku berdasarkan adanya 'ilat atau tidak adanya 'ilat." Artinya, ketika ada sebuah produk hukum mesti ada 'ilatnya, ketika tidak ada 'ilat maka produk hukum menjadi tiada. Demikian juga dengan perintah memakai jilb b ini dimana 'ilatnya dahulu untuk membeda antara perempuan merdeka dengan hamba sahaya, sementara sekarang hamba sahaya sudah tiada dan sekarang juga tidak ditemukan lagi perempuan yang buang air di padang pasir yang mendapatkan perlakuan baruk dari laki-laki iseng. Dengan demikian maka 'ilat hukum sudah tidak ada maka otomatis hukumpun menjadi hilang dengan sendirinya. Ringkasnya kata al-'Asm wiy, bahwa perintah memakai jilb b merupakan perwujudan dari syariat adalah tidak relevan lagi.⁶⁷

Kedua, Penggalan dari Surat al-Ahz b ayat 53 *فاسألوهن من وراء حجاب* "....Maka mintalah dari belakang tabir". Dalam memahami makna *hij b* pada konteks ayat tersebut, al-'Asym wiy menjelaskan makna *hijab* sesungguhnya. Secara kebahasaan *hijab* bermakna penutup (*assatir*). Perempuan yang berhij b artinya tertutup dengan penutup tertentu. Menurut

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 17

⁶⁷ *Ibid.*,

al-'Asymawiy, apabila ditelusuri lebih lanjut maka konteks ayat ini berkenaan dengan perintah memakai tabir, khususnya terhadap istri-istri rasulullah ketika mereka didatangi tamu laki-laki *ajnabi*.

Kemudian apabila ayat ini dilihat secara utuh, maka ada tiga permasalahan pokok dalam ayat ini yang menyangkut tiga produk hukum; *pertama*, menyangkut etika ketika menghadiri pesta yang dilakukan oleh rasulullah dimana tidak dibolehkan berlama-lama duduk disana karena akan menyulitkan rasul dalam melayaninya; *kedua*, anjuran menggunakan tirai atau hijab ketika berkomunikasi dengan istri rasulullah; *ketiga*, larangan menikahi janda-janda rasulullah.

Khusus mengenai produk hukum kedua karena ini yang menjadi pokok permasalahan, secara kronologis diceritakan tentang usulan Umar bin Khatab kepada rasulullah agar istri-istrinya memakai hijab lantaran banyak tamu laki-laki yang datang dengan berbagai keperluan dan tidak menutup kemungkinan memiliki niat yang tidak baik kepada istri rasul. Oleh karena usulan Umar tersebut maka turunlah ayat ini. Sebahagian pendapat mengatakan bahwa ketiga produk hukum ini turun secara bersamaan bertepatan dengan persepsi pernikahan nabi dengan Zainab ra.

Menurut al-'Asym wiy, secara umum ayat ini memerintahkan kepada istri-istri nabi agar menggunakan tirai ketika melakukan interaksi dengan laki-laki *ajnabi*, sehingga bisa terhindar dari saling berpandangan dan melihat tubuh istri nabi. Artinya, kata al-'Asym wiy bahwa perintah ini hanya dikhususkan terhadap istri-istri nabi dan tidak termasuk anak-anak nabi, perempuan mukminat dan hamba sahaya. Dalil tentang hal ini, al-'Asym wiy mengutip tentang hadits rasul yang diriwayatkan oleh Anas bin Malik. Diceritakan, suatu ketika nabi

pernah bermukim antara Khaibar dan Madinah selama tiga hari ketika menikahi Syafiyah binti Huyay. Kaum mukmin ketika itu berinisiatif perlunya memberi penutup antara mereka dengan istri nabi tersebut. Sebab secara tradisional dikenal, kalau dia tidak ditutupi maka dia dianggap sebagai hamba sahaya biasa. Ketika bepergian, nabi mendudukkan Syafiyah di belakangnya, sambil menggantungkan tirai antara dia dengan kaum lainnya. Dengan demikian kaum mukmin paham kalau beliau adalah istri nabi, dan sudah menjadi ibu bagi kaum mukmin umumnya; bukan lagi berstatus sebagai hamba sahaya.⁶⁸

Ketiga, surat al-Nur ayat 31, dalam memahami ayat ini seperti biasa al-'Asy'ari melihat *ash-shura* ayat dengan rujukan yang sama yakni tafsir *al-Qurtubi*. Lewat tafsir tersebut al-'Asy'ari menjelaskan bahwa tradisi perempuan dahulu ketika memakai khimar, kain tersebut memanjang kebelakang sehingga leher dan dadanya terbuka. Maka turunlah ayat ini untuk memerintahkan perempuan agar menutup leher dan dadanya ketika memakai khimar.

Ilmu hukum ayat ini kata al-'Asy'ari berkaitan dengan koreksi atas tradisi yang berkembang ketika itu, yakni perempuan mengenakan kerudung untuk menutup kepala sembari menjumbaikekan kebelakang punggung, sementara bagian dada tetap kelihatan. Oleh karena itu ayat ini menganjurkan agar lebih utama menutup dada sebagai ganti (tradisi) membiarkannya terbuka, tanpa maksud menetapkan jenis busana tertentu.

Argumen lainnya menurut al-'Asy'ari, agar bisa membedakan antara perempuan mukminah dengan bukan mukminah yang ketika itu masih membiarkan dadanya terbuka. Kata al-'Asy'ari, fenomena ini mirip dengan anjuran nabi lewat haditsnya yang menganjurkan

⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 13-15

kaum muslimin untuk mencukur kumis dan memanjangkan jenggot; sebuah hadits yang hampir disepakati oleh *fuqaha* bahwa anjuran tersebut bermaksud temporal (*liqashali waktu*). Hal inilah ketika itu merupakan salah satu simbol pembeda antara orang mukmin dengan tidak mukmin yang notabenenya mereka bersikap sebaliknya; memanjang kumis dan mencukur jenggot.⁶⁹

Dari ketiga argumen diatas al-'Asym wiy berkesimpulan bahwa tidak ada satu ayat pun yang menunjukkan konsekuensi hukum yang pasti (*qathi'*) yang menegaskan bahwa perempuan diwajibkan untuk memakai pakaian tertentu secara mutlak dan berlaku sepanjang zaman. Selanjutnya al-'Asym wiy mengatakan, sekiranya satu dari ketiga ayat diatas sudah menunjukkan suatu kepastian hukum maka tidak mungkin lagi muncul ayat lain yang berbicara tentang tofik yang sama. Logika yang digunakan oleh al-'Asym wiy dengan menganalogikan kepada hukum konvensional, menurutnya hukum konvensional saja selalu berusaha menghindari pengulangan-pengulangan karena akan menimbulkan kerancuan dan banyak tafsiran hukum, apalagi pembuat hukum tertinggi Allah SWT, kata al-'Asym wiy.⁷⁰

Selanjutnya, adalah masalah hadits yang berkaitan dengan perintah agar perempuan menutup kepala yang diartikan secara salah dengan kosa kata jilb b yang sebetulnya bermakna mantel yang mana kedua hadits tersebut langsung dikritisi oleh al-'Asym wiy; hadits pertama, hadits dari 'Aisyah:

فقد رُوي عن عائشة عن النبي أنه قال: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر إذا عركت (بلغت) أن تظهر إلا وجهها ويديها إلى هاهنا (وقبض على نصف الذراع.

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 15-16

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 17

"Diriwayatkan dari 'Aisyah bahwa nabi SAW bersabda: Tidak halal bagi seorang perempuan yang telah baligh- sementara dia beriman kepada Allah dan hari akhirat- terlihat bagian organ tubuhnya, kecuali muka dan kedua tangannya, sampai batas ini (nabi memegang setengah tangannya)".⁷¹

Hadits kedua,

وروى عن أبي داود عن عائشة أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله فقال لها: يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى فيها إلا هذا، وأشار إلى وجهه وكفيه.

"Diriwayatkan oleh Abu Daud dari 'Aisyah bahwa Asma' binti Abi Bakar berkunjung kerumah Rasulullah, lantas nabi bersabda dan menegurnya; Wāhai Asma' apabila seorang perempuan telah sampai waktu haidh maka tidak boleh terlihat bagian tubuhnya kecuali bagian ini (beliau menunjuk muka dan kedua telapak tangannya)"⁷²

Kedua hadits tersebut menurut al-'Asym wiy terdapat beberapa catatan penting; pertama, kedua hadits tersebut adalah hadits ahad (hadits yang diriwayatkan secara individual), bukan hadits yang diakui dan diriwayatkan secara kolektif atau hadits mutawatir (hadits yang diriwayatkan oleh kolektivitas yang dipercaya) atau hadits Mashur (hadits yang diriwayatkan secara individual, tapi mendapatkan penguatan dari berbagai faktor). Maka dari itu kata al-'Asymawiy hadits ahad tidak bisa dijadikan hujjah dalam menetapkan sebuah hukum dan hanya berfungsi sebagai hadits pembanding atau pembantu hadits yang lain. Kedua, meskipun hadits tersebut berasal dari sumber yang sama ('Aisyah) namun dari kalimat yang digunakan menunjukkan kotradiksi dua hadits.

Hadits yang pertama yang boleh kelihatan itu selain muka dan telapak tangan dengan sampai ke hasta, sedangkan hadits kedua hanya sampai kepada kedua telapak tangan. Selain

⁷¹ Hadits tersebut belum jelas sumbernya.

⁷² Imam Abi Bakar Ahmad bin Husain bin Ali al-Baihaqqiy, *Sunan Kubro*, Bab 'Aurat al-Mar'ah al-Harrah, Juz, II, hlm. 319

itu, redaksi hadits pertama menggunakan kalimat *لم يصلح* sedangkan redaksi yang kedua menggunakan kalimat *لا يحل*. Kedua redaksi tersebut kata al-'Asym wiy memiliki perbedaan yang sangat tajam, halal haram menyangkut hukum syari'at sedangkan baik menyangkut yang lebih utama, lebih baik dalam kondisi sosial tertentu.⁷³

C. Analisis Terhadap Hukum Jilbab Menurut al-B niy

Melihat argumentasi al-B niy tentang hukum memakai jilbab yang tentunya dipengaruhi oleh berbagai aspek seperti keluarga, pendidikan, zaman hidup dan lain sebagainya, menurut penulis pendapatnya relatif bagus karena dia memiliki syarat-syarat yang sangat terperinci dan sangat jelas serta lengkap dengan dalilnya sehingga bisa menjadi panduan bagi kaum wanita ketika memakai jilbab. Dengan demikian ketika mereka memakai jilbab sebagai busana muslimah berdasarkan persyaratan yang telah disampaikan al-B niy maka perempuan tersebut lebih nampak terhormat, berwibawa (punya *maru'ah*), dan pada gilirannya disegani oleh setiap orang serta terhindar dari fitnah. Disamping itu, pandangan hukumnya berada antara dua pendapat yang berbeda dan kontradiktif sekali; *Pendapat pertama* mengatakan bahwa semua tubuh perempuan adalah aurat yang wajib ditutup termasuk muka dan telapak tangan. *Pendapat kedua*, mengatakan bahwa tidak ada kewajiban menutup rambut, leher dan lainnya karena masalah aurat masalah *khilafiyah* dan perintahnya bersifat temporal. Ringkasnya, pendapat al-B niy dalam permasalahan ini mengambil jalan tengah (*middle way*) berdasarkan referensi-referensi yang *mu'tamad* dan alur pemikiran yang

⁷³ Muhammad Sa'id al-'Asym wiy, *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-hadits*, op.cit., hlm. 17-18

lurus. Ia mengatakan bahwa menutup muka bukan merupakan kewajiban dan hanya perkara sunat yang tidak bisa dipaksakan kepada wanita muslimat. Dan secara tegas ia mengatakan bahwa menutup selain muka dan telapak tangan adalah kewajiban *muabbad* yang tidak bisa ditawar-tawar lagi karena itu bersifat mutlak. Secara implisit al-B niy ingin menyampaikan kepada para ulama agar jangan terlalu menyibukkan diri dengan perintah yang sunnat (khusus masalah jilb b) sementara yang wajib saja sudah diabaikan oleh perempuan mukminat sekarang. Bahkan kewajiban memakai jilb b sudah dinafikan oleh para penulis kontemporer dengan berbagai argumentasi yang tentunya perlu disikapi dengan tegas dan bijaksana.

Selanjutnya, masuk kepada argumentasi al-B niy yaitu mengenai ayat jilb b. Menurut penulis ketika al-Baniy akan menetapkan hukum dengan menjadikan ayat ini sebagai landasan hukum, metode *istinbath* hukum yang ia pergunakan adalah dengan memahami ayat ini secara tekstual atau berpegang kepada bunyi teks, kemudian ia meruju' kepada beberapa kit b tafsir yang mu'tabar, pakar bahasa, dan fuqoha serta rujukan lainnya, setelah itu ia melakukan analisis atau ijtihad berdasarkan rujukan-rujukan tersebut, selanjutnya baru dia mengambil kesimpulan hukum.⁷⁴ Tegasnya, ketika ia mengambil kesimpulan hukum mengenai jilb b bukan hanya melihat dari satu perspektif saja akan tetapi dia melihat dari berbagai perspektif keilmuan. Namun sayangnya, khusus pada ayat ini dia tidak menela'ah dari aspek *asb b n nuz* / secara eksplisit sebelum mengeluarkan produk hukum, meskipun

⁷⁴ Gholib Arif Nushoiroot mengatakan, sepengetahuan saya tidak ada satupun permasalahan yang dihasilkan oleh al-B niy kecuali pernah dikatakan oleh ulama sebelumnya. Lihat, <http://www.abuyaz.co.cc/2010/06/menjwab-9 tuduhan dusta terhadap.html>.

tidak ada hubungan kausalitas antara produk hukum dan *asb b n nuz l*⁷⁵. Paling tidak ada kandungan sejarah yang perlu diketahui untuk kesempurnaan dalam sebuah pandangan hukum, dan akan lebih baik lagi kalau dijelaskan tentang sejauh mana urgensinya *asb b n nuz l* dalam menetapkan sebuah hukum. Apakah ada implikasi hukum atau tidak? Karena para penulis kotemporer selalu berpijak dari *asb b n nuz l* ketika mereka mengatakan bahwa memakai jilb b bukan merupakan kewajiban yang *qath'i* dan *kontinyu* namun hanya kewajiban yang bersifat temporer.

Ketika mengomentari ayat ini juga, secara tegas dan berani al-B niy juga mengatakan bahwa dalam perintah memakai jilb b tidak ada dikotomi antara perempuan merdeka dengan perempuan hamba sahaya. Secara tidak langsung al-B niy sudah *mencaunter* banyak pendapat, baik dari kalangan mufassirin ataupun Imam-imam madzhab sendiri. Apabila diteliti secara mendalam, alur berpikir al-B niy yang ditopang mufassirin dan ulama lainnya adalah logis dan menarik sekali. Karena sulit kiranya akal sehat menerima bahwa Allah berlaku diskriminatif terhadap hambanya. Olehkarena itu khusus pada kasus hukum memakai jilb b penulis sepakat bahwa tidak ada dikotomi antara perempuan merdeka dan hamba sahaya, apabila tujuan hakiki perintah jilb b hanya untuk menyelamatkan perempuan merdeka, sedangkan perempuan hamba sahaya dibiarkan dalam kondisi yang menyakitkan. Alangkah malang dan ironisnya nasib mereka!

⁷⁵ Sesungguhnya kaitan antara penetapan hukum dengan *asbabun nuzul* sudah menjadi perbedaan pendapat di antara ulama Ushul Fiqh. Namun pendapat yang mashur adalah bahwa yang menjadi patokan hukum adalah redaksi yang umum bukan sebab turun secara khusus. Karena banyak ayat yang disebabkan oleh kasus seseorang tapi ketentuan hukumnya melibatkan semua orang, seperti kasus ayat zihar (yang turunnya adalah kasus Salmah bin Shahr) ayat li'an (sebab turunnya kasus Hilal bin Umayyah) dan kasus lainnya. Mohammad Nor Ichwan, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an* (Semarang: Rasail Media, 2008), him. 79.

Adapun tentang ayat yang berhubungan dengan perintah memakai hijab (al-Ahzab ayat 53) al-Bukhari menjelaskan ayat ini dengan mengkorelasikan dengan ayat 59 dari surat yang sama. Al-Bukhari mengatakan bahwa ayat 53 konteksnya adalah ketika perempuan berada di rumah dan didatangi oleh tamu laki-laki ajnabi, maka ketika mereka berkomunikasi harus menggunakan tabir. Sedangkan ayat 59, konteksnya adalah ketika perempuan keluar rumah maka mereka diperintah memakai jilbab. Menurut penulis, ini adalah analisis yang sangat menarik karena mudah diterima oleh logika sehat dan juga ditopang oleh ulama yang mu'tabar seperti Ibnu Taimiyah. Namun analisis ini, akan lebih menarik lagi apabila pendapat Al-Bukhari ini dikompromikan dengan pendapat Prof Dr. Huzaimah T Yanggo. Ia mengatakan bahwa ayat jilbab turun secara gradual (*tadarruj*) seperti halnya ayat larangan meminum khimr, (sebagaimana telah dijelaskan pada bab II). Ayat hijab turun sebelum ayat jilbab, ayat hijab hanya dikhususkan kepada isteri rasul sedangkan ayat jilbab berlaku kepada setiap muslimat. Tegasnya, kalau dua pendapat tersebut dikompromikan maka hasilnya akan lebih argumentatif. Ringkasnya, bahwa ayat hijab khusus pada perempuan ketika di rumah dan lebih khusus lagi kepada istri nabi ketika itu namun bukan dalam bentuk pakaian tetapi dalam bentuk tabir, sedangkan ayat jilbab berlaku kepada setiap perempuan baik ketika di rumah maupun di luar rumah. Karena ayat jilbab merupakan ayat pamungkas dari kronologis perintah memakai jilbab atau menutup aurat bagi perempuan mukminat.

Terhadap ayat yang sering menjadi "polemik" tentang batasan aurat, al-Bukhari mengemukakan pendapat dua sahabat yang kontradiktif, (Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud) kemudian ia lakukan tarjih terhadap dua pendapat tersebut dengan membenarkan pendapat Ibnu Abbas dan melemahkan pendapat Ibnu Mas'ud. Kemudian ia melakukan *takhrij* terhadap

hadits yang berhubungan dengan masalah aurat dan dilengkapi dengan pandangan empat imam madzhab secara utuh dan pandangan-pandangan ulama yang mu'tamad. Setelah itu baru ia mengambil kesimpulan bahwa yang wajib ditutup itu adalah selain muka dan dua telapak tangan. Dan secara tegas ia mengatakan bahwa hadits yang mengatakan bahwa aurat perempuan sampai ukuran hasta adalah hadits munkar, bahkan hadits maudh'.

Kemudian, tentang perintah al-Qur'an agar perempuan menggunakan khimar, al-Baniy berpendapat bahwa khimar, adalah pakaian yang berfungsi untuk menutup kepala perempuan sebagai lapisan bawa dari jilbab. Dalam permasalahan ini secara jujur harus diakui bahwa al-Baniy sangat layak untuk mendapat apresiasi karena dia telah melihat aneka ragam referensi yang mu'tamad sebelum dia mengambil kesimpulan tentang apa makna sebenarnya dari perintah Allah agar menggunakan khimar. Menariknya lagi ia merujuk kepada kitab-kitab mu'tamad. Dengan demikian, penulis menyimpulkan bahwa al-Baniy memiliki tingkat kehati-hatian (*al-ihthyath*) yang luar biasa. Karena berdasarkan hasil pelacakan penulis terhadap beberapa kitab rujukan al-Baniy,⁷⁶ maka apa yang ditulisnya relevan sekali dengan sumbernya. Ringkasnya, al-Baniy adalah seorang ulama yang sangat berhati-hati dan teliti ketika mengutip referensi. Karena fakta menunjukkan orang selevel Quraish Shihab saja pernah tersalah atau bagaimana dalam mengutip tafsir, yang kajiannya juga tentang permasalahan jilbab.⁷⁷

⁷⁶ Di antara kitab-kitab rujukan al-Baniy yang sudah penulis lacak untuk tarjih kebenaran tulisannya adalah: Lisn al-'arabi (Kamus Bahasa) dan beberapa kitab Imam Mazhab yang mu'tamad.

⁷⁷ Ketika Quraish Shihab memaknai lafaz *Kaffaini*, dalam bukunya (Jilbab, Pakain Wanita Muslimah: Pandangan ulama masa lalu dan Cendekiawan) dengan merujuk kepada tafsir al-Qurtubi dengan makna tangan, padahal sangat jelas bahwa kaffaini artinya dua telapak tangan. Lebih lengkapnya lihat [media-dakwah](http://www.mail-archive.com/media-dakwah) <http://www.mail-archive.com/media>

Dan yang tidak kalah pentingnya yang perlu penulis ketengahkan disini bahwa sebagai dasar pijakan al-B niy dalam memaknai khim r, sebagai penutup kepala disamping banyak referensi yang ia rujuk. Kalau dikerucutkan lagi, maka kesimpulan hukumnya adalah hasil akomodasi dari pendapat para ulama dan secara khusus ia memperhatikan *asb b n nuz l* ayat yang memerintahkan memakai khim r. Karena kebiasaan wanita Arab yang melakukan *tabarruj*, dengan mengulurkan kain ke belakang sementara dada terbuka. Pendapat itu diperkuat dengan hadits dari 'Aisyah dan hadits lainnya, seperti yang telah dijelaskan diatas.

Menyikapi tentang dua hadits secara khusus, al-B niy secara tidak langsung sudah mencaunter pendapat al-'Asym wiy yang mengatakan hadits tersebut adalah hadits ahad dan tidak bisa dijadikan hujjaj. Al-B niy berpendapat walaupun hadits tersebut statusnya adalah *mursal* namun tetap bisa dijadikan hujjah karena hadist ini ditopang oleh hadits yang lain yang otomatis menaikkan status hadits-dari *mursal* menjadi *mursal shahih*.

D. Analisis Terhadap Hukum Jilb b Menurut al-'Asym wiy

Melihat cara al-'Asym wiy mengambil kesimpulann hukum dari surat al-Ahz b ayat 59 dengan merujuk kepada tafsir al-Qurtuby namun hanya dibatasi pada *asb b n nuz l* ayatnya saja, menurut penulis adalah kurang obyektif karena itu hanya sebuah penggalan bukan pikiran yang utuh dari al-Qurt biy dalam tafsirnya. Padahal dengan jelas al-Qurt biy mengemukakan pendapat hukumnya tentang ayat ini. Ia mengatakan bahwa yang wajib

ditutup adalah seluruh tubuh perempuan.⁷⁸ Al-Qurt biy tidak pernah mengatakan bahwa ayat ini tidak relevan lagi pada saat sekarang walaupun ia menjelaskan *asb b n nuz l* ayat ini.

Kesimpulan al-'Asymawiy seperti demikian, merupakan hasil dari analisisnya sendiri, yang secara berani mengatakan bahwa ayat ini tidak berlaku lagi pada saat sekarang. Walaupun ia mengutip dari tafsir al-Qurt biy tapi ia sangat bersebrangan dengan al-Qurt biy dalam memahami perintah memakai jilb b.

Kalau dianalisis lebih lanjut lagi, ketika *asb b n nuz l* yang menjadi *'ilat* sebagai produk hukum, langsung mendapatkan reaksi dan kritikan keras oleh Dr Adian Husaini dalam catatan akhir pekannya di Majalah Hidayatullah.⁷⁹ Ia mengatakan, bahwa *asb b n nuz l* itu hanya *audio visual* saja. Artinya, ada atau tidak adanya *asb b n nuz l* tidak ada pengaruhnya dalam penetapan sebuah hukum termasuk dalam kewajiban memakai jilb b. Tegasnya lagi, meskipun *asb b n nuz l* tidak ada maka perintah memakai jilb b itu tetap ada dan berlaku sepanjang waktu dan tidak bersifat temporal.

Apabila dipertajam lagi tentang "polemik" *asb b n nuz l* ini, maka kesimpulan al-'Asym wiy yang mengatakan bahwa *'ilat* kewajiban memakai jilb b itu adalah untuk membedakan antara perempuan mukminat dengan hamba sahaya adalah kesimpulan yang keliru. Karena seperti yang disampaikan oleh al-B niy bahwa dihadapan Allah hukum itu berlaku sama, baik terhadap budak maupun perempuan mukminat. Maka dari itu penulis lebih sepakat dengan pemahaman Yusuf al-Qardhawi terhadap ayat ini bahwa *'ilat* memakai jilb b sesungguhnya adalah untuk membedakan antara perempuan yang betul-betul patuh terhadap

⁷⁸ Mengenai tafsir jilb b menurut al-Qurtubiy selengkapnya sudah penulis jelaskan pada bab II

⁷⁹ Lihat. www.Hidayatullah.com.

perintah Allah dengan perempuan yang ingkar dengan aturan Allah.⁸⁰ Dengan demikian, kesan bahwa Allah berlaku diskriminatif terhadap makhluknya menjadi hilang dengan sendirinya.

Demikian juga ketika gangguan dari laki-laki sudah tidak ada, al-'Asym wiy menjadikan *'ilat* tidak diwajibkan jilb b sehingga ia berkesimpulan bahwa kewajiban memakai jilb b hanya perintah sesaat, menurut penulis analisis al-'Asym wiy adalah kurang tepat. Karena berbicara tentang terminologi gangguan sesungguhnya, menurut penulis bukan hanya gangguan secara fisik semata, namun ada lagi gangguan yang lebih berbahaya, yaitu timbulnya dorongan seksual laki-laki *ajnabi* ketika melihat perempuan yang tidak memakai jilb b sesuai dengan persyaratan yang dikemukakan oleh al-B niy dan ulama lainnya.

Berkenaan dengan ayat hij b yang dikemukakan oleh al-'Asym wiy tentang kekhususan ayat tersebut terhadap para istri nabi betul adanya. Namun yang perlu dilihat menurut penulis bahwa ayat jilb b atau hij b ini turun bukan hanya sekali, seperti yang penulis jelaskan pada bab II. Perintah memakai jilb b atau hij b ini dilakukan secara gradual, (*tadarruj*) agar perempuan mukminat ketika itu tidak merasa kaget dengan perintah tersebut. Hal yang sama juga terjadi ketika Allah mengharamkan Khamar. Nampaknya al-'Aym wiy dalam hal ini, tidak memperhatikan kronologis turunnya ayat hij b secara menyeluruh dan hanya melihat *asb b n nuz l* ayat secara versial sehingga argumentasi kesimpulan hukumnya lemah sekali. Ironisnya, malahan ia menggunakan logika sendiri dengan meruju' kepada hukum konvensional yang katanya tidak memiliki pengulangan-pengulangan karena

⁸⁰ Syaikh Khalid al-Sa'ad, *Kumpulan Khutbah Dr Yusuf al-Qardhawi*, terj. Kathur Suhardi (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1998).hlm. 366-367

akan menimbulkan kerancuan penafsiran, yang menurut penulis analoginya kurang proporsional.

Adapun tentang ayat yang berhubungan dengan *khim r*, ada dua hal yang penting yang perlu dijelaskan; *pertama*, setelah al-'Asym wiy menjelaskan *asb b n nuz l* nya ayat ini, dengan sangat jelas ia mengatakan bahwa *khim r* itu adalah penutup kepala (كانت النساء يضعن)⁸¹ (أخمرة (أغطية) على رؤوسهن). Namun ketika menetapkan sebuah produk hukum peletakan *khim r* di atas kepala sebagai dasar pembicaraan, hilang begitu saja. Artinya, al-'Asym wiy seakan-akan ingin mengalihkan pokok pembahasan dari penutup kepala kepada selendang yang tentunya tidak mesti menutup kepala dan hanya diletakkan diatas pundak. Fenomena ini menurut penulis menunjukkan inkosisten al-'Asym wiy. *Kedua*, dia menggunakan lafaz قد تكون العلة untuk memaksakan pendapatnya bahwa memakai *khim r*, itu berfungsi untuk membedakan antara perempuan merdeka dengan perempuan hamba sahaya tanpa ada rujukan yang jelas untuk memperkuat argumentasinya. Karena lafaz قد apabila beriringan dengan *fi'il Mudhari* maka artinya adalah barangkali. Artinya al-'Asym wiy tidak punya *'ilat* yang *sharih* untuk mempertahankan pendapatnya karena berangkat dari sebuah kalimat yang menunjukkan ketidak pastian dan keragu-raguan serta terkesan meraba-raba saja.

Berdasarkan fenomena di atas, secara umum dapat dijelaskan bahwa ketika al-'Asym wiy mengambil kesimpulan hukum, metode istinbath yang ia gunakan adalah dengan melihat *asb b n nuz l* ayat terlebih dahulu setelah itu ia melakukan analisis terhadap *asb b n*

⁸¹ Redaksi tersebut merupakan kalimat yang digunakan oleh al-'Asym wiy sendiri dengan mengutip *tafsir al-Qurtubi* sebagai pernyataan bahwa khimar itu adalah penutup kepala.

nuz / tersebut dengan tidak lagi merujuk kepada *mufassir* yang menjelaskan *asb b n nuz /* tersebut. Artinya, ia hanya menjadikan *asb b n nuz /* sebagai batu loncatan ('ilat) untuk menggunakan logika secara independen tanpa terikat oleh siapa pun baik *mufassir* apa lagi imam madzhab. ia tidak sepakat dengan para *mufassir* dan imam- imam madzhab manapun dalam penetapan hukum memakai jilb b. Ringkasnya, ketika ia mengatakan bahwa memakai jilb b itu bukan merupakan kewajiban agama, hanya perintah sesaat dan hanya mengikuti budaya Arab, serta argumentasi lainnya adalah murni berangkat dari pemikirannya sendiri. Dan yang perlu diperhatikan lagi bahwa ketika ia melakukan analisis, menurut penulis ia cenderung memaksakan pendapat dan tidak argumentatif. Sedangkan tentang kesimpulan al-'Asym wiy bahwa hadits dari 'Asyah adalah hadits ahad, ia tidak menjelaskan proses *takhrij hadits* sebagai media untuk menentukan status hadits.

C. Analisis Komparatif Terhadap Pandangan Hukum al-B niy dan al-'Asym wiy.

Secara umum penulis ingin mengatakan bahwa ketika al-Baniy dan al-Asymawiy akan mengeluarkan sebuah produk hukum mereka berangkat dari metode intinbath hukum yang berbeda dan dari perspektif yang berbeda bahkan berangkat dari asumsi awal yang berbeda, dan yang lebih penting lagi untuk dipahami bahwa mereka memiliki latar belakang pendidikan dan spesialisasi ilmu yang berbeda. Meskipun mereka sama-sama hidup di zaman modern yang serba canggih, akan tetapi hasil akhirnya tentu tetap berbeda pula, bahkan mereka sama-sama berangkat dari al-Qur'an dan hadits Rasul. Pendek kata, sistematika ijtihad yang mereka gunakan sangat berbeda sekali. Albaniy misalnya, pertama ia merujuk kepada al-Qur'an, khususnya pada ayat-ayat dan surat-surat yang berkenaan dengan masalah jilbab,

setelah itu dia meruju' kepada para mufassir serta ahli bahasa, kemudian ia meruju' kepada hadits-hadits rasul, qaul sahabat, ulama salaf dan khalaf dan memperhatikan pandangan empat imam mazhab, baru ia mengambil kesimpulan hukum. Sedang al-Asymawiy, pertama ia tetap meruju' kepada al-Qur'an dengan langsung melihat asbab al-Nuzul ayat, kemudian ia bermain dengan logika sendiri dan mengambil kesimpulan hukum dengan mengabaikan hadits rasul karena haditsnya hadits ahad yang menurut al-Asymawiy tidak bisa dijadikan dasar untuk menetapkan sebuah hukum. Demikian juga dengan pandangan para mufassir, qaul sahabat, pendapat ulama salaf maupun khalaf serta pandangan imam-imam mazhab tidak menjadi pertimbangan bagi al-Asymawiy.

Implementasi metode ijtihad mereka tersebut bisa dibuktikan ketika mereka memahami surat al-Ahzab ayat 59. Al-Bukhari misalnya, ia melihat dengan hati-hati terhadap setiap kalimat yang ada pada kalimat perintah tersebut dan melakukan analisis terhadap makna kata-katanya dengan meruju' kepada aneka ragam kitab yang dianggap *mu'tamad* dengan tidak mengomentari tentang asbab al-Nuzul ayat ini, setelah itu baru dia mengeluarkan sebuah produk hukum. Dasar pemikirannya adalah selagi ayat tersebut bisa dipahami secara tekstual maka tertutup hukumnya untuk memahami secara kontekstual. Sedangkan al-Asymawiy bersikap sebaliknya, malahan ketika ia menyentuh sedikit perbedaan pemahaman tentang maksud dari kalimat *yudhina ala Jalabihinna*, menurut al-Asymawiy itu tidak terlalu urgen untuk diketengahkan. Metode istinbath hukum yang ia pergunakan setelah memahami makna ayat ini, dia langsung melihat konteks sejarah turun ayat sebagai pijakan untuk mengeluarkan sebuah produk hukum. Konteks sosial historis turunnya ayat menurut al-

‘Asym wiy merupakan bagian yang tidak terpisahkan dengan keluarnya sebuah produk hukum.

Mengenai dasar pijakan hukum, al-B niy selalu merujuk kepada berbagai macam referensi seperti tafsir, hadits, kitab-kitab fiqh imam madzhab, ulama salaf, khalaf dan lainnya sebelum mengeluarkan produk hukum. Sedangkan al-‘Asym wiy tidak jelas pijakannya dan terkesan dia bermain dengan menggunakan logika sendiri. Pendek kata, menurut penulis pendapat al-‘Asym wiy tentang permasalahan jilbab ini tidak ditopang oleh siapapun juga, baik mufassir, muhadditsin, ulama salaf maupun khalaf. Dan yang lebih ironis lagi tidak jelas kepada imam yang mana ia merujuk sebagai landasan argumentasinya. Karena sejauh yang penulis baca dari empat imam madzhab yang masyhur⁸² tidak ada satupun diantara mereka baik pribadi maupun pengikutnya yang sama pendapatnya dengan al-‘Asym wiy. Yang menjadi pertanyaan besar dalam pemikiran penulis adalah apakah boleh dalam menafsirkan al-Qur’an dengan menggunakan logika penafsiran seperti yang dilakukan al-‘Asymawi tanpa merujuk kepada kitab-kitab tafsir dan ulama yang dianggap mu’tabar seperti imam-imam Madzhab. Bukankah rasul pernah mengatakan bahwa tidak boleh menafsirkan al-Qur’an dengan ra’yu⁸³ lewat hadits yang diriwayatkan oleh Turmuzi:

⁸² Pandangan Imam Mazhab tentang aurat sudah dijelaskan pada Bab II

⁸³ Al-Ra’yu yang bentuk jamaknya adalah al-ra’yu, atau ara’u mengandung pengertian pendapat yang bukan bersumber dari *nash* sebagaimana kalangan *Muhadditsin* menyebut para ulama yang menggunakan qiyas sebagai *ahl al-ra’y*, yang mereka maksudkan adalah karena mereka berpegang kepada pendapat mereka sendiri terhadap hal-hal yang musykil pada *nash*, atau dengan kata lain mereka yang tidak menghadirkan argumen didalamnya dengan hadis atau asar. Ibnu Manzhur al-Anshari al-Ifriki al-Mishri, *Lis n al-ar bi*, Juz 14, cet. I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. 2003), hlm. 300. Pendapat lain, Ra’yu adalah ungkapan yang didasarkan pada akalanya semata atau simbol dari nafsunya sendiri tanpa diikuti pernyataan para tokoh atau ahli bahasa Arab yang sesuai dengan kaidah-kaidah Syari’iah. Al-Mubarakfuri, Abu al-‘Ula Muhammad ‘Abd al-Rahman ibn ‘Abd al-Rahim *Tuhfah al-Ahwazi bi Syarh Jami’ al-Turmuzi*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), juz 8, hlm. 223.

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ وَكِيعٍ حَدَّثَنَا سُوَيْدُ بْنُ عَمْرٍو الْكَلْبِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ
ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اتَّقُوا الْحَدِيثَ عَنِّي إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا
فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَرَأْيَهُ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ (الترمذی)

“Sufyan bin Waki” menceritakan kepada kami, (Sufyan berkata): Suwaid bin ‘Amr al-Kalbi menceritakan kepada kami, (Suwaid berkata): Abu ‘Awanah menceritakan kepada kami dari ‘Abd al-A‘la dari Sa‘id bin Jubair dari Ibn ‘Abb s dari Nabi Saw, beliau bersabda; takutlah kalian (hati-hati dalam memegang) hadis-hadis dariku kecuali yang benar-benar telah aku ajarkan kepada kalian, barangsiapa berbohong atas namaku secara sengaja, maka hendaklah dia menempati tempat duduknya dari api neraka, siapa yang mengatakan sesuatu tentang al-Qur’an dengan ra’yu-nya maka hendaklah ia menempati tempat duduknya dari api neraka”.⁸⁴

Kemudian, kaitannya terhadap status hadits kata al-B niy haditsnya *Mursal shahih* berdasarkan *takhrij* yang dilakukannya sendiri, sementara al-‘Asym wiy mengatakan hadits tersebut adalah *ahad* dan tidak bisa dijadikan hujjah dalam menetapkan hukum. Kalau dilihat kepada personal yang menentukan status hadits atau lebih khusus lagi tentang kapasitas mereka; al-B niy lebih dikenal sebagai *muhadditsin* disamping prediket lain yang melekat terhadap dirinya. Karena secara akademik ia memiliki ijazah hadits dari ‘Allamah Syaikh Muhammad Raghīb at-Tabbagh tempat dia belajar hadits dan mendapatkan legitimasi untuk menyampaikan hadits yang didapatkan darinya dan banyak penghargaan lainnya yang masih ada korelasinya dengan kemampuan al-B niy dalam masalah ilmu hadits⁸⁵ Sedangkan al-‘Asym wiy kapasitasnya adalah seorang *mustasyar* (konsultan hukum) disamping prediket lainnya. Ia tidak menjelaskan proses *takhrij* hadits tersebut sehingga sampai kepada kesimpulan, bahwa hadits tersebut adalah hadits *ahad*.

⁸⁴ Abu ‘Isa Muhammad bin ‘Isa al-Turmuzi al-Silmi, *Sunan al-Turmuzi*, (Beir t: D r lhya’ al-Turas al-‘Arabi, t.t.), juz 5, hlm. 199.

⁸⁵ <http://www.ummusalma.wordpress.com>

Terlepas dari kapasitas mereka masing-masing, selanjutnya muncul pertanyaan-pertanyaan yang sangat mendasar yang patut untuk direnungi; apakah setiap hadits *ahad* tidak bisa dijadikan hujjah dalam landasan hukum? Dan bagaimana pula apabila hadits *ahad* tersebut ditopang oleh hadits yang lain? Bukankah yang menjadikan patokan dalam berhujjah itu shahih⁸⁶ dan tidak shahih?. Bukankah Rasulullah pernah mengutus sahabatnya Mu'az bin Jabal dengan sendirian untuk menyampaikan risalah dakwah? Kalau demikian, pertanyaan selanjutnya adalah, apakah semua yang disampaikan oleh Mu'az bin Jabal di Yaman kita ragukan semua. Ringkasnya, menurut penulis tidaklah argumentatif statmen al-'Asym wiy ketika ia mengatakan bahwa hadits *ahad* tidak bisa dijadikan hujjah dalam penetapan hukum.

Kembali kepada pandangan hukum mereka berdua, menurut penulis secara umum sesungguhnya mereka memiliki pandangan hukum yang berbeda, namun kalau dianalisis lebih mendalam lagi sesungguhnya pada masalah jilb b ini mereka memiliki titik temu yang bisa dikompromikan namun tidak bersifat absolut. Mereka sama-sama menginginkan bahwa perempuan itu ketika berpakaian menutup aurat (jasad) dan berpakaian sopan serta terhormat. Hanya saja batasan aurat yang dikemukakan oleh al-B niy sangat jauh berbeda dengan apa yang disampaikan oleh al-'Asym wiy. Demikian juga tentang perspektif mereka mengenai busana yang sopan dan terhormat memiliki perbedaan yang sangat signifikan. Menurut al-B niy bahwa busana yang sopan dan terhormat itu harus menutup seluruh tubuh kecuali muka dan telapak tangan. Tegasnya, busana yang dipergunakan perempuan harus memenuhi

⁸⁶Hadits Shahih adalah hadits yang sanadnya bersambung dengan periwayatan yang *dhabit* dan 'Adil hingga bersambung kepada Rasulullah SAW atau pada sanad yang terakhir D ri kalangan sahabat tanpa adanya syaz (janggal) dan *mu'allat* (terkena 'il t), M. Hasbi Ash Shiddiqie, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits* (Jakarta: Bulan Bintang, 1958), hlm. 109.

delapan syarat yang telah ia kemukakan dan tidak bisa di tawar-tawar karena delapan syarat tersebut merupakan komponen yang tak terpisahkan. Sedangkan al-'Asym wiy meskipun rambut terbuka dan terurai leher terbuka dan bagian dada terbuka juga, menurut 'Asmawiy sudah dikatakan sopan dan terhormat. Ringkasnya, pada awal mereka sama namun pada persimpangan jalan mereka mengalami perbedaan yang tidak bisa di satukan karena mereka bagaikan minyak dan air yang bisa berdekatan namun secara substansial memiliki perbedaan yang sangat tajam.

Apabila permasalahan ini lebih dipertajam lagi, kaitannya dengan perspektif seseorang yang dipandang terhormat ketika berbusana kalau hanya mengandalkan logika semata, maka laki-laki dan perempuan yang memakai pakaian tipis atau pakaian renang pun ditengah keramaian masih juga dikatakan terhormat. Malahan untuk banyak kasus, seperti di Indonesia, artis Anjasmara tampil telanjang, majalah *playboy* yang memperlihatkan aurat perempuan secara vulgar dan kasus-kasus lainnya yang sudah jadi berita umum masih di anggap sopan. Ironisnya lagi, banyak mendapat pembelaan dari orang yang berpikir liberal skuleris dengan berbagai macam argumentasi yang salah satunya adalah dengan alasan seni. Implikasi lebih lanjut, ketika undang-undang-undang pornografi diajukan banyak sekali yang menentanginya. Menurut penulis, fenomena ini semua adalah salah satu konsekuensi dari pada pendapat ulama yang tidak jelas dan remang-remang, seperti pendapat al-'Asym wiy yang juga banyak dikutip oleh ilmuwan sekuler di Indonesia dan terkesan memberi peluang kepada perempuan untuk berbusana sedemikian rupa. Karena ia tidak memberikan acuan yang jelas bagi perempuan ketika menggunakan busana, yang selanjutnya dijadikan peluang bisnis oleh para selebriti. Sedangkan orang-orang yang sealiran dengan al-'Asym wiy

Jaringan Islam Liberal (JIL) tidak pernah angkat bicara dan terkesan tidak mau tahu (cuek) ketika banyak kasus pornografi yang memportontontonkan aurat perempuan secara terbuka. Padahal resikonya sangat berbahaya, yakni akan menghancurkan moral generasi muda Islam sebagai aset bangsa.

Pada kenyataannya al-'Asym wiy dan pemikir Islam liberal lainnya hanya sibuk mengkritisi pandangan jumhur ulama dan imam-imam madzhab yang mewajibkan menutup aurat selain muka dan telapak tangan, sehingga ada orang yang meragukan kewajiban memakai jilb b. Sedangkan perempuan memakai rok mini, baju *you can see*, baju tipis dan pakaian model lainnya yang notabennanya membangkitkan syahwat laki ketika melihatnya, dibiarkan begitu saja. Tegasnya, tidak menjadi persoalan bagi mereka ketika perempuan tersebut berpakaian namun hakikatnya adalah telanjang, padahal inilah salah satu yang ditakut oleh rasulullah. Rasulullah SAW bersabda:

صنفان من أهل النار لم أرهما، قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، و نساء كاسيات عاريات مميلات مائلات لا يدخلن الجنة، و لا يجدن ريحها، وان ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا (رواه مسلم)

“Ada dua golongan penduduk neraka yang belum pernah aku lihat, yakni orang-orang yang memiliki cambuk-cambuk seperti ekor sapi, mereka memukul manusia dengannya. Dan wanita yang berpakaian tapi telanjang, dan berleenggang lenggok, wanita-wanita ini tidak akan masuk surga serta tidak akan mencium baunya, padahal bau surga bisa tercium dari jarak sekian-sekian” (dengan perawi Muslim)⁸⁷

⁸⁷ Hadits tersebut diriwayatkan Abu Abdullah al-H fikh dari Abu Nadhar Muhammad bin Muhammad bin Yusuf al-Faqih dari Usman bin Sa'id al-Darani dari Usman bin Abi Syaibah dari Jarir dari Suhail dari Bapaknya dan dari Abu Hurairah. Lihat kitab *Del il al-Nubuwwah lil Baihaqqi*, Bab *Juma'l Abwabi Ikhhari li al-Nabiy*, Juz VII, hlm. 491. Lihat juga, *Mujma'ushat al-Thabrani*, bab *ismuhu ahmad*, juz IV, hlm. 339.

Apabila diamati hadits ini dengan seksama, maka dapat disimpulkan bahwa rasul sepanjang hidupnya tidak pernah melihat perempuan berpakaian seperti kebanyakan sekarang. Alasannya; *pertama*, *tabarruj* yang terjadi pada zaman rasul tetap menutup kepala, hanya saja dadanya sedikit kelihatan karena pakaiannya memanjang kebelakang. Artinya pakaian mereka dulunya, tidak sampai seperti pakaian perempuan kebanyakan sekarang. *Kedua*, untuk menguatkan alasan pertama, dimana kalimat yang digunakan dalam redaksi hadits tersebut adalah “لَمْ أَرَهَا”. Artinya, sebelum *fi'l madhi* terdapat *huruf lam lil jazam*, yang dalam kaidah bahasa Arab seperti lazimnya diketahui, menunjukkan sesuatu hal yang belum pernah terjadi dan belum pernah dilihat. Hal tersebut menunjukkan bahwa nabi Muhammad hanya memberikan informasi yang akan terjadi pada masa yang akan datang dan belum terjadi ketika ia hidup, dan kejadian tersebut sangat dikhawatirkan oleh rasul dan sudah ada pada saat sekarang ini.

Maka dari itu, 'Adil Fatih 'Abdullah, dalam bukunya *Wasiat Rasul Kepada Kaum Wanita*, jauh-jauh sudah memberikan *warning* kepada perempuan agar tidak terpedaya oleh pemikir Islam liberal dan orang-orang Yahudi yang sudah banyak mempengaruhinya yang sekaligus menjadi pemilik rumah model Internasional. Bahkan secara tegas ia mengatakan bahwa mereka (Yahudi) adalah aktor dibalik menyebarnya penyimpangan dan perbuatan zina di seluruh dunia. Mereka ingin menyebarkan budaya telanjang di dunia Islam sehingga muda menguasainya. Sebab jika perbuatan kotor sudah menyebar dan penyimpangan sudah merajalela, para pemuda pun rusak. Padahal pemuda adalah yang berperan sebagai senjata dan

amunisi umat ini.⁸⁸ Sementara itu kebanyakan ulama yang bisa tampil di media televisi, (media yang paling efektif untuk membuat opini) adalah ulama yang sehaluan dengan al-'Asy'ari dan tidak mau tahu dengan kondisi seperti itu.

Selanjutnya, ada beberapa catatan penting yang perlu penulis ketengahkan disini; *pertama*, apabila pandangan al-'Asy'ari sama dengan al-Buhārī maka hampir mustahil *Jaringan Islam Liberal* mau menterjemahkan dan mencetak serta memperbanyak buku ini di Indonesia; *kedua*, dalam konteks Indonesia, apabila seorang ulama yang biasa tampil di media televisi dan sudah populer, yang pada awalnya memiliki pandangan hukum yang sama dengan al-'Asy'ari kemudian berubah pandangan hukumnya seperti al-Buhārī, maka penulis berkeyakinan bahwa namanya akan di *black list* dari media televisi sehingga kesempatan untuk tampil di televisi lenyap dengan sendirinya, atau minimal jam tayangnya diminimalisir sedemikian rupa. Konsekuensi lain, popularitasnya menurun, dia dimarginalkan, di cap fundamentalis dan secara finansial tentu sangat dirugikan, serta konsekuensi-konsekuensi lainnya. Sehingga secara duniawi ia akan sangat dirugikan, Karena media televisi adalah media yang paling efektif untuk membentuk opini bahkan menjangkirbalikkan fakta kebenaran sekaligus memberikan keuntungan secara finansial apabila mau mengikuti alur pemikiran orang-orang yang menguasai media televisi.

Kemudian, apabila konsekuensi secara duniawi seperti di atas yang menjadi pertimbangan al-'Asy'ari ketika mengeluarkan fatwa hukum, alangkah naifnya seorang al-'Asy'ari. Namun apabila itu murni dari hasil ijtihadnya, maka tidak bisa di klaim bahwa dia

⁸⁸ Adil Fathi Abdullah, *Wasiat Rasul kepada Kaum Wanita*, terj, Hasan As'ari, (Solo: Perpustakaan Nasional, 2005), hlm. 4-5.

sesat seperti banyak komentar orang yang tidak sependapat dengannya.⁸⁹ *ketiga*, Apabila ijtihad al-'Asym wiy tulus dan benar, maka alangkah malang dan ruginya perempuan-perempuan yang lebih memilih dihukum, dipukul dan disiksa sedemikian rupa setelah kasus WTC di Amerika Serikat ketimbang menanggalkan jilb bnya (seperti yang telah penulis jelaskan pada bab Pendahuluan) dan kasus-kasus senada lainnya. Penulis berpendapat, istiqamahnya mereka memakai jilb b walaupun dihadapkan dengan berbagai ancaman dan hukuman tanpa prosedur hukum, karena berangkat dari sebuah keyakinan yang mantap bahwa memakai jilb b adalah sebuah kewajiban yang absolut tanpa dibatasi waktu dengan ukuran menutup semua tubuh kecuali muka dan telapak tangan. Pertanyaan besarnya adalah apakah mereka yang bodoh (minim ilmu) atau al-'Asym wiy yang tersalah dalam ijtihadnya?

Allahu a'lam

⁸⁹ Lihat. [http: handyekoprabowo.blogspot.com](http://handyekoprabowo.blogspot.com).

BAB V

KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

1. Al-B niy berpendapat bahwa memakai jilb b itu adalah wajib secara mutlak tanpa ada kompromi(*wajib Mu'abbad*). Ukurannya adalah dengan menutup seluruh badan wanita kecuali muka dan telapak tangan. Artinya, Secara implisit al-B niy sudah menegaskan bahwa haram hukumnya perempuan memperlihatkan rambut, leher, dada, kaki dan lainnya. Pendek kata, hanya muka dan kedua telapak tangan saja yang tidak berdosa kalau diperlihatkan. Sedangkan Al-'Asym wiy, ia berpendapat bahwa kewajiban memakai jilb b adalah kewajiban yang bersifat temporer(*wajib muhaddad*) dan terikat oleh budaya Arab ketika itu. Al-'Asym wiy mengatakan bahwa memakai jilb b bukan merupakan kewajiban agama sehingga tidak ada konsekuensi mukmin-kafir apabila tidak memakai jilb b. Pendek kata, sambung al-'Asym wiy bahwa tidak ada ketentuan khusus bagi perempuan dalam menggunakan busana, yang penting sopan dan terhormat
2. ketika al-B niy akan menetap hukum dengan menjadikan al-Qur'an sebagai landasan hukum, metode istinbath yang ia pergunakan adalah dengan memahami ayat tersebut secara tekstual kemudian ia meruju' kepada beberapa Kit b tafsir yang mu'tabar, pakar bahasa, dan fuqoha serta rujukan lainnya, setelah itu ia melakukan analisis atau ijtihad berdasarkan rujukan-rujukan tersebut, selanjutnya baru dia mengambil kesimpulan hukum. Tegasnya, ketika ia mengambil kesimpulan hukum mengenai jilb b

bukan hanya melihat dari satu perspektif saja akan tetapi dia melihat dari berbagai perspektif keilmuan. Sedangkan al-'Asy'ari, Metode istinbath hukum yang ia pergunakan ketika menetapkan hukum jilbab adalah dengan melihat *asb b n nuz l* ayat terlebih dahulu (sosial historis) setelah itu ia melakukan analisis terhadap *asb b n nuz l* tersebut dengan tidak lagi merujuk kepada mufassir yang menjelaskan *asb b n nuz l* tersebut. Artinya, ia hanya menjadikan *asb b n nuz l* sebagai batu loncatan untuk menggunakan logika secara independen tanpa terikat oleh siapa pun baik mufassir apa lagi imam madzhab. Tegasnya, ia tidak sepakat dengan para mufassir dan imam-imam madzhab manapun dalam penetapan hukum memakai jilbab

3. secara umum sesungguhnya mereka memiliki pandangan hukum yang berbeda namun kalau dianalisis lebih mendalam lagi, sesungguhnya pada masalah jilbab ini mereka memiliki titik temu yang bisa dikompromikan namun tidak bersifat absolut. Mereka sama-sama menginginkan bahwa perempuan itu ketika berpakaian menutup aurat dan berpakaian sopan dan terhormat. Hanya saja batasan aurat yang dikemukakan oleh al-Bayhaqi sangat jauh berbeda dengan apa yang disampaikan oleh al-'Asy'ari. Demikian juga tentang perspektif mereka mengenai busana yang sopan dan terhormat memiliki perbedaan yang sangat signifikan.

B. Saran

Dalam pembahasan yang penulis lakukan tentunya banyak mengandung kekurangan, karena penulis menyadari bahwa manusia sebagai seorang individu (saat ini) tidak ada yang

ma'sum dan terlepas dari kekurangan maupun kesalahan. Oleh karenanya penulis akan mengemukakan beberapa saran bagi pembaca.

1. Dalam membandingkan pemikiran al-B niy dengan al-'Asym wiy layaknya diperlukan waktu dan kemampuan yang tidak sedikit dibidang ilmu Tafsir, ilmu hadis, dan u l fikih. Dalam hal ini penulis menyadari akan segala keterbatasan yang penulis miliki, maka dari itu kritikan yang kontsruktif sangat diharap dari pembaca untuk lebih sempurnanya tesis ini.
2. Al-B niy dan al-'Asym wiy merupakan dua tokoh Islam yang layak untuk terus dikaji pemikirannya, karena mereka melihat permasalahan jilb b dari sumber yang sama dan melahirkan produks hukum yang berbeda. Maka dari itu evaluasi dan kritik sangat diperlukan agar perempuan ketika berbusana memiliki standadarisasi yang jelas dan konsisten dalam berbusana.

DAFTAR PUSTAKA

‘Ali bin Hajar al-‘Asqalani Muhammad, *Tahzib al-Tahzib* oleh, Beirut: Dar al-Fikr, 1984.

Abdu al-‘Al Ismail Salim, *al-Bahsu al-Fiqh, “tha’abituhu, Khashaishuhu, ushuluhu, mashadiruhu ma’a Musthalahat al-Fiqhiyah fi al-Mazahibi al-Arba’ah”*, Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Asadiy, 2008.

Abbas Ibnu, *Tanwirul Miqba min Tafsir Ibn Abbas*, Maktabah Sy milah. Al-Ishdar al-Syani.

Abd Hamid Mahmud Thahmaz, *Fiqh Hanafiy Tsaubah al-Jadid*, Juz I Fiqh al-‘Ibadah, Beirut: Dar al-al-Syamiyah, 1998.

Abd Hasan al-Ghaffar Abd Rasul, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, terj, Burhanuddin Fanani, Bandung: Pustaka Hidayat, 1984.

Abdul Mustaqim dan Sahiron Sy msudin (ed.), *Studi al-Qur’an Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002

Abdullah Abu Zaid Bakar, *menjaga kehormatan*, alih bahasa: Gunaim Ihsan dan Uzeir Hamdan, Jakarta: Yayasan as-Shofwa, 2003.

Abdullah Adil Fathi, *Wasiat Rasul kepada Kaum Wanita*, terj, Hasan As’ari, Solo: Perpustakaan Nasional, 2005.

Abied Syah M. Aunul, *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur tengah*, Bandung: Mizan, 2001.

Abu Bakar Umar, *Syaikh Muhammad Nashiruddin al-B niy dalam kenangan*, terj. Abu Ihsan al-‘Asyari, Solo: al-Tibyan, tth.

Abu Syuqqh Abd Halim, *Kebebasan Wanita*, alih bahasa Chairul Hakim dan As’ad yasin, Jakarta: GIP, 1997

Abu Zahrah Muhammad, *Ush l al-Fiqh*, ttp, Dar al-Fikr, tt.

Ahmad al-Anshari al-Qurtubiy Imam Abu Abdullah Muhammad, *al-Jami’ li-Ahkamil al-Qur’an*, Jilid VII, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993.

Ahmad bin 'Arafah al-Dusuqi al-Maliki Muhammad, *Hasiyatu al-Dusuqi* Syaikh Abi Birkat Syaidi Ahmad bin Muhammad al-'Adwi lewat *Syarh al-Kabirya*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996.

Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd Imam al-Qadhi Abu al-Walid Muhammad yang lebih dikenal dengan nama Ibnu Rusyd al-Hafiyd, *Bidayatul Mujtahid wa nihayatu al-Muqtashid*, tt : Dar-al-Fikr, tt.

Al-'Asym wiy Muhammad Sa'id, *Haqiqat al-Hij b wa Hujjiyat al-hadits*, Al-Q hirah: Maktabah Madb liy al-Shaghbir, 1994.

-----, *Kritik Atas jilb b* , terj. Novriantoni Kahar dan Opie TJ, dengan rjudul asli, *Haqiqat al-Hij b wa Hujjiyat al-Hadits*, (Jakarta: JIL dan The Asia Foundation , 2003)

Al-Anshari al-Ifriki al-Mishri Ibnu Manzh r. *Lis n al-'Ar bi*, Juz I, cet.I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. 2003.

Al-B niy Muhammad Nasiruddin, *al-Raddu al-Mufhim ala Man Kh lafa al-'Ulama wa Tasyaddada wa Ta'asshaba wa Alzama al-Mar'ata an Tastura Wajhaha wa Kaffaiha wa 'Aujaba wa lam Yaqna' biqaulihim: Innahu Sunnatun wa Mustahab* ,Amman:al-Maktabah al-Islamiyah,1421 H.

-----, *jilb b al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kit b wa al- Sunnah*, Beir t: al-Maktabah al-Islamiy,1407H/1987M.

-----, *Silsilah al-Hadits al-Shahih*, Riyadh:Maktabah al-Ma' rif li al-Nasri wa al-Tauzi"1415 H.

Al-Hakim, Abu 'Abdullah Muhammad bin 'Abdullah al-Naysaburi, *Kit b Ma'rifah 'Ulum al-Hadits* (Kairo: Maktabah al-Matnabi, tt.

Ali bin Nashir al-Baghdadi al-Maliki Al-Qadhi Abu Muhammad Abdul Wahab, *al-Isyraf 'ala Nukti Masaili al-Khilafi*, jilid I, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1999.

Al-Jaziri Abdurrahman, *Kit b al-Fiqh 'ala Mazhabi al-'Arba'ah*, Juz V, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah 1999.

al-Maraghi Ahmad Musthafa, *Tafsir al-Maraghi*, Juz.12-13, cet.I, Beirut: Dar al-Fikr, 2006.
Al-Maududi Abu al-A'la, *al-Hij b* cet.II, Beirut: Dar al-Fikr,1964

Al-Mubarakfuri, Abu al-'Ula Muhammad 'Abd al-Rahman ibn 'Abd al-Rahim *Tuhfah al-Ahwazi bi Syarh Jam' al-Tumuzi*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.

Al-Qasimi Muhammad Jamaluddin *Tafsir al-Qasimi, Mahasin al-Ta'wil* cet.II, Juz 13 Beirut: Dar al-Fikr, 1978

Al-Qur'an dan Terjemah, Tangerang: PT Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2007

Al-Sa'ad Syaikh Khalid, *Kumpulan Khutbah Dr Yusuf al-Qardhawi*, terj. Kathur Suhardi, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1998.

Al-Shabuni M. Ali, *Tafsir ayat ahkam*, alih bahasa Muhammad Hamidy dan Imaran A, Manan, Surabaya: Bina Ilmu, 1993.

Al-Syarhasi Sy msuddin *Kit b al-Mabsut* juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.

Anas Malik *al-Muwatha'* jilid I, Dubai : Maktabah al-Furqan, 2003.

Arfa Faisar Ananda, *Wanita dalam Konsep Islam Modernis*, Jakarta: Pustaka Pirdaus, 2004.

Ash Shiddiqie M. Hasbi, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, Jakarta: Bulan Bintang, 1958.

El-Guindy Fadwa, *Jilb b antara kesalehan, kesopanan dan perlawanan*, alih bahasa Mujiburrahman, Jakarta: Serambi, 2003.

Ensiklopedi Hukum Islam, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve.

Ensiklopedi Islam Indonesia, Jakarta: Djambatan, 1992.

Farid wajdiy Muhammad, *Dairah Ma' rif al-Qam al-'Isrun al-Rabi'a 'Asyara-al-'Isyryn*, cet.I, Beirut: D r al-Fikr, tth.

Fath al-Qadir, Maktabah Sy milah, *al-Ishdar al-Tsani*

Fatima Mamissi, *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Rudianti, Bandung: Pustaka, 1994.

Fauzan bin Abdullah al-Fauzan Salim, *Panduan Hukum Wanita Muslimah*; terj. Muhammad Asmawi, Yogyakarta: Menara Kudus, 2002.

Fazlurrahman, *Nasib Wanita Sebelum Islam*, Jatim: Putra Pelajar, 2000.

Fiqih Ibadah Hanbali, *Maktabah Sy milah*, *al-Ishdar al-Tsaniy*

Gehrke-White Donna, *Misteri Muslimah Kehidupan Luar Biasa Muslimah Amerika* "Inpspring Powerfull" Jean Sasson (Penulis Princess, buku terlaris versi New York

Times), Diterjemahkan dari *The Face Behind The Veil*, alih Bahasa. Joko Subinarto, Bandung: MQ Gress 2007

Hadiyah Salim, *Wanita Islam: Kepribadian dan perjuangannya*, Bandung: Rosdakarya, 1991.

Hasan bin Fadhl Athabradi Abu Ali Al-Fadhl, *Majma' al-Bay'an fi Tafsir al-Qur'an*, (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, 1997.

<http://handyekoprabowo.blogspot.com>.

http://banker.makalah.blogspot.com/2007/04/fenomena_jilbab_dalam_konstruksi_fiqih.

http://handyekoprabowo.blogspot.com/2009/7/jilbab_adat_istiadat_arab

http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/gender_4.html

<http://www.rahima.or.id/index>

<http://www.smu-net.com/main.php?&act=ac&xkd=50>.

<http://www.smu-net.com/main.php?&act=ag&xkd=50>

<http://www.suaramedia.com/berita-dunia/dunia-islam/25358-parlemen-perancis-akhimya-resmikan-larangan-jilbab.html>

<http://www.ummusalma.wordpress.com>

'Id al-Hilaly Salim, *Manhaj Salaf: Manhaj Alternatif*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2001

Ibnu kasir Hafizh, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001.

Ibrahim Jannati Muhammad, *Piqih Perbandingan Lima Mazhab, Jilid I*, terj. Ibnu Alwi Bafaqih, dkk, Jakarta: Cahaya. 2007.

Imam Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Al'um*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.

Isa al-Turmuzi al-Silmi Abu 'Isa Muhammad, *Sunan al-Turmuzi*, Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi, t.t.

Jarir al-Thabari Abu Ja'far Muhammad bin, *Jami'ul Bayan 'an Ta'wil aiy al-Qur'an*, juz 19, Cet, ulang, tt.p: Syirkah Iqhamatuddin 1988.

Kompas, 25 November 2002.

Mahfuz Bamualim Mubarak, *Biografi Syaikh al-Baniy :Mujaddid dan Ahli Hadits abad ini*, Bogor: Pustaka Imam al-Syafi'i, 2003.

Makram Ibnu Manzur Abu Afdal Jamaluddin Muhammad, *Lisn al-'Arabi* (Beirut: Dar al-Shadr 1414 H.

Maktabah Ummu Salma al-Atsari, <http://www.ummusalma.wordpress.com>

Mannan at-Taibiy Ukaisyah Abdul, *Fatwa-fatwa Syaikh al-Baniy*, terj. Amiruddin Abdul Jalil, Jakarta: Pustaka Azzam, 2003.

Marnissi Fatimah, *Wanita dalam Islam*, terj. Yaziar Rusianti, Bandung: Pustaka, 1994.

[media-dakwah](http://www.mail-archive.com/media) <http://www.mail-archive.com/media>

Mu'jam al-Washit, cet.IV(Qohirah: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyah 2008)

Muhammad Fuad al-Baqi *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fazl al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994M.

Muhammad Husein, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2007.

Muhyiddin Bin Syaraf al-Nawawi Imam Abi Zakariya, *Al-Majmu' Syarh al-Muhazzab*, Juz III, Beirut: Dar al-Fikr, 2000.

Mukhtashar al-khiraqi, Maktabah Syamilah (al-Ishdar al-Tsani)

Munawwir Ahmad Warson, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif. 1997.

Mutawalli Sya'rawi Muhammad, *Fiqh Wanita*,(terj.)Ghozi M, dari judul *Fiqh al-Mar'ah al-Muslimah* cet.III, Jakarta:Pena Pundi Aksara, 2007.

Nasution Harun, *Islam Rasional*, Bandung:1995.

Nor Ichwan Mohammad, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, Semarang: Rasail Media, 2008.

Prabu Ninggrat Ray Sitoresni, *Sosok Wanita Muslimah*, cet. ke-2, Yogyakarta: PT. Duta Wacana, 1997.

Qardhawi Yusuf, *fatwa-fatwa Kontemporer*, (terj) Drs, As'ad Yasin, dari Judul *Fatawa al-Mu'ashirah*, Jakarta: GIP 1995.

Rasyid Daud, "*Telaah Kritis Gerakan Pembaharuan Keagamaan di Indonesia*", Jakarta: Taman Ismail Marzuki, Masjid Amir Hamzah, Desember 2002

Redaksi Ensiklopedi Indonesia, "Albania", *Ensiklopedi Indonesia Seri Geografi*

Shalih Subhi, *'Ulumu al-Hadits wa Mushthalahuha*. Terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.

Shihab Quraish, *Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer Jilban Pakain Wanita Muslimah*, Jakarta: Lentera Hati, 2004.

Shihab Quraish, *Wawasan al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1998)

Surrah at-Tirmizi Muhammad Isa, *Sunan at-Tirmizi*, alih bahasa Muhammad Zuhri. Semarang: as-Syifa, 1992.

T Yanggo Huzaemah, *Fiqh Perempuan Kontemporer*, Jakarta: Al-Mawardi Prima, 2001.

T Yanggo Huzaemah, *Masail Fiqhiyah Kajian Hukum Islam Kontemporer*, Bandung: Angkasa Januari 2005.

Tafsir *Majmu' Fatawa Ibnu Taimiyah*, Maktabah Syamilah (al-Ishdar al-Tsani)

Taimiyah Ibnu, *Hijab al-Mar'ah al-Muslimah wa Libasuh fi al-Shalati*, Tahqiq: Muhammad Nashiruddin al-Bani, Beirut: 1983.

Umar Nasiruddin, *Konstruksi Seksual: Menstrual Taboo dalam Kajian Kultural dan Islam*, makalah dalam seminar Nasional tentang Islam, Seksualitas dan Kekerasan terhadap Perempuan, 2000

www.al-manhaj.com.

www.Hidayatullah.com.

Yafie Ali, *Menggagas Fiqh Sosial (dari soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhawah)*, Bandung: Mizan, 1994.

Yusuf al-mashur Abu Hayyan Andalusi Muhammad, *tafsir al-Bahrul Al-Mukhit*, Juz. VII, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 2001.

Zadeh Ali Mir Khalaf, *Kisah-kisah Jilbab*, terj. Najib Husein Idrus, Jakarta: Qorina, 2007.

Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islamiy wa adillatuh* Juz I, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 2002.

—————, *al-Tafsir al-Washit*, Juz. III, cet II, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 2006.

—————, *Al-Wajiz fi Fiqhi al-Islamiy*, Juz I, Damaskus: Dar al-Fikr, 2006 H/ 1427 H.

—————, *At-Tafsir Al-Munir fil Aqidah was Syari'ah wal Manhaj*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1991.